Antonio SANDU

INTRODUCERE ÎN FILOSOFIE

- suport de curs –

Iaşi

Titular curs: Conf. Univ. *dr. Antonio Sandu*
Titular seminar: Lect. dr. Antonio Sandu
Referenți: Profesor Universitar Dr. Petre DUMITRESCU
Conferențiar Universitar Dr. Tomiță CIULEI

Portofoliu realizat de Conf. Univ. dr. Antonio Sandu

Avizat de Departamentul de Ştiinţe Sociale şi Umaniste
Facultatea de Drept, Universitatea Mihail Kogălniceanu, Iaşi

Publicat cu sprijinul Editurii Lumen, 2013
www.edituralumen.ro www.librariavirtuala.com

Antonio SANDU

INTRODUCERE ÎN FILOSOFIE

- suport de curs –

Iaşi

UNIVERSITATEA “MIHAIL KOGĂLNICEANU” DIN IAŞI
FACULTATEA DE DREPT
DEPARTAMENTUL DREPT PRIVAT ŞI ŞTIINȚE CONEXE

DOMENIUL DE STUDII DREPT
PROGRAMUL DE STUDII DREPT

FIŞA DISCIPLINEI
INTRODUCERE ÎN FILOSOFIE

Statutul disciplinei: []obligatorie [X]opțională []facultativă
Nivelul de studii: [X]Licenta []Masterat []Doctorat
Anul de studii: I
Semestrul: II

Titularul cursului: *Conf. Univ. Dr. Stefan Antonio SANDU*

Număr de ore / Verificare / Credite					
Curs	**Seminar**	**Laborator**	**Proiect**	**Examinare**	**Credite**
28	14	-	-	Orala	3

Timpul total estimat (ore pe semestru al activităților didactice)
Număr de ore pe săptămână **3** din care: 2 curs 1 seminar/laborator
Total ore din planul de învățământ 42 din care: 28 curs 14 seminar/laborator
Distribuția fondului de timp ore

- Studiul după manual, suport de curs, bibliografie şi notițe: 28h
- Documentare suplimentară în bibliotecă, pe platformele electronice de specialitate şi pe teren 20h

Total ore studiu individual 48h
Total ore pe semestru 90 h

A. **OBIECTIVELE DISICIPINEI** (*Obiectivele sunt formulate în termeni de competențe profesionale*)

Formarea competențelor necesare pentru descrierea conceptelor, teoriilor, paradigmelor şi metodologiilor utilizate în domeniul juridic
Formarea competențelor necesare pentru utilizarea limbajului juridic de specialitate, scris și oral, și a instrumentelor de logică juridică pentru explicarea şi interpretarea conceptelor şi teoriilor specifice domeniului dreptului
Formarea competențelor necesare pentru utilizarea limbajului juridic de specialitate şi a unor instrumente de logică juridică, în elaborarea unor argumentări specifice domeniului, în scris şi oral
Formarea competențelor necesare pentru utilizarea eficientă a resurselor de comunicare şi a surselor de informare şi de formare profesională asistată, atât în limba română, cât şi într-o limbă străină de circulație internațională.
C1.1 Descrierea conceptelor, teoriilor, paradigmelor şi metodologiilor utilizate în domeniul juridic
C1.2 Utilizarea limbajului juridic de specialitate, scris și oral, și a instrumentelor de logică juridică pentru explicarea şi interpretarea conceptelor şi teoriilor specifice domeniului dreptului
C5 Elaborarea de proiecte profesionale cu utilizarea unor principii şi metode consacrate în domeniu

C5.1 Folosirea limbajului juridic de specialitate în elaborarea proiectelor profesionale
CT1. Realizarea sarcinilor profesionale în mod eficient şi responsabil, cu respectarea regulilor deontologice specifice domeniului

B. **PRECONDIȚII DE ACCESARE A DISCIPLINEI** *(Se menționează disciplinele care trebuie studiate anterior)*

Nu este necesară studierea anterioară a altor discipline.

C. **COMPETENȚE SPECIFICE** *(Vizează competențele asigurate de programul de studiu din care face parte disciplina)*

C1.1 Descrierea conceptelor, teoriilor, paradigmelor şi metodologiilor utilizate în domeniul juridic
C1.2 Utilizarea limbajului juridic de specialitate, scris și oral, și a instrumentelor de logică juridică pentru explicarea şi interpretarea conceptelor şi teoriilor specifice domeniului dreptului
C5 Elaborarea de proiecte profesionale cu utilizarea unor principii şi metode consacrate în domeniu
C5.1 Folosirea limbajului juridic de specialitate în elaborarea proiectelor profesionale
CT1. Realizarea sarcinilor profesionale în mod eficient şi responsabil, cu respectarea regulilor deontologice specifice domeniului

D. **CONȚINUTUL DISCIPLINEI**

a) Curs

Capitolul	**Conţinuturi**	**Nr. ore**
1.Necesitatea filosofiei în societatea contemporană	C1.Necesitatea filosofiei în societatea contemporană	2h
2.Filosofia ca formă a cunoaşterii umane	C2.Filosofia ca formă a cunoaşterii umane - Filosofie şi ştiinţă;	2h
3.Filosofia ca formă a cunoaşterii umane	C3.Filosofia ca formă a cunoaşterii umane - Filosofie şi religie; - Filosofie şi artă.	2h
4.Direcții în filosofia contemporană	C3.Direcții în filosofia contemporană -Metafizica; -Epistemologie şi filosofia cunoaşterii;	2h
5.Direcții în filosofia contemporană	C5.Direcții în filosofia contemporană - Filosofia limbajului;	2h
6.Direcții în filosofia contemporană	C6.Direcții în filosofia contemporană - Filosofia artei şi culturii;	2h
7.Abordări istorice în filosofia socială, politică şi juridică	C7.Abordări istorice în filosofia socială, politică şi juridică -Filosofia politică în antichitate. Naşterea democraţiei; - Filosofia social politică în evul mediu, renaştere şi reformă;	2h
8.Abordări istorice în filosofia socială, politică şi juridică	C8.Abordări istorice în filosofia socială, politică şi juridică -Filosofia iluministă.Teoria Contractului Social;	2h
9.Abordări istorice în filosofia socială, politică şi juridică	C9.Abordări istorice în filosofia socială, politică şi juridică - Naşterea modernităţii; - Filosofia clasică germană;	2h
10.Abordări istorice în	C10.Abordări istorice în filosofia	2h

filosofia socială, politică şi juridică	socială, politică şi juridică - Filosofia romantică, geneza ideii de Construcţie Europeană;	
11.Abordări istorice în filosofia socială, politică şi juridică	C11.Dimensiuni filosofice ale eticii	2h
12.Teorii filosofice despre adevăr	C12.Teorii filosofice despre adevăr	2h
13.Problema filosofică a libertăţii	C13.Problema filosofică a libertăţii	2 h
14.Filosofia şi discursul. Elemente de retorică socială, politică şi juridică	C14.Filosofia şi discursul. Elemente de retorică socială, politică şi juridică - Retorica socială construcţionistă; - Programarea Neuro-lingvistică;	2 h
	Total ore	28

b) Aplicaţii

Tipul de aplicaţie*	Conţinut	Nr.ore
1.Societate şi drept. Democraţie şi stat de drept. Evoluţia ideilor democratice	Societate şi drept. Democraţie şi stat de drept. Evoluţia ideilor democratice	2h
2.Elemente de bioetică. Reproducerea umană asistată. Elemente de filosofia ştiinţei. Clonarea şi studiul genomului uman. Problematica filosofică	Elemente de bioetică. Reproducerea umană asistată. Elemente de filosofia ştiinţei. Clonarea şi studiul genomului uman. Problematica filosofică	2h

* Se va menţiona: *seminar, laborator, proiect* sau *practică*

3.Elemente de ontologie şi filosofia ştiinţei. Implicaţiile filosofice ale teoriilor ştiinţifice	Elemente de ontologie şi filosofia ştiinţei. Implicaţiile filosofice ale teoriilor ştiinţifice	2 h
4.Filosofie politică. Analiza discursului politic. Discurs şi manipulare mediatică	Filosofie politică. Analiza discursului politic. Discurs şi manipulare mediatică	2 h
5.Elemente de Filosofia dreptului. Procesul lui Iisus. O analiză filosofică-juridică	Elemente de Filosofia dreptului. Procesul lui Iisus. O analiză filosofică-juridică	2 h
6.Elemente de filosofia mentalităţilor. Mentalitatea americană (a succesului) vs mentalitate balcanică (mentalitatea dublului standard).	Elemente de filosofia mentalităţilor. Mentalitatea americană (a succesului) vs mentalitate balcanică (mentalitatea dublului standard).	2 h
	Total ore	14

2. **EVALUARE** *(Se precizează metodele, formele de evaluare şi ponderea acestora în stabilirea notei finale. Se indică standardele minime de performanţă, raportate la competenţele definite la punctul A. Obiectivele disciplinei)*

Metode de evaluare:

- răspunsurile la examen / colocviu (evaluarea finală)
- testarea continuă pe parcursul semestrului
- activităţile gen teme / referate / eseuri / traduceri / proiecte etc

Standarde minime de performanță

- Cunoaşterea ideilor principale.
- Lipsa erorilor grave.
- Activitate minimă în timpul semestrului.

Standarde maxime de perormanță

- Răspuns corect la toate subiectele.
- Dovada studierii bibliografiei indicate.
- Interpretarea unor locuri dificile din problematica de tip filosofic.

2 **REPERE METODOLOGICE** *(Strategia didactică, materiale, resurse)*

Cursul este discipină opțională, desfăşurată în concordanță cu orarul Facultății.
Disciplina cuprinde 28 ore de curs şi 14 de ore de seminar. Atât cursul cât şi seminarul vor fi abordate în manieră interactivă, folosindu-se metodologia învățării prin descoperire, cu expunerea didactică, şi cu învățarea prin cooperare, stabilindu-se un parteneriat educațional între titularul de disciplină şi studenți. Temele de cercetare sunt stabilite de comun acord la începutul semestrului.

Materialul didactic

1. Computer
2. Videoproiector
3. Suport de curs
4. Acces la bibliografie.

BIBLIOGRAFIE *(Se indică bibliografia minimală obligatorie)*

<u>Bliografie obligatorie</u>

Sandu, A. (2012), *Introducere în filosofie,* Editura Lumen, Iaşi

Sandu, A. (2012), *Filosofia socială construcționistă. Direcții*

epistemice, etice şi pragmtice, Presa Universitară Clujeană, Cluj.

Bibliografie opțională

1. **Blaga L**. , *Despre conştiința filosofică*, Humanitas, 2005
2. **Ciulei, T.,** *Logică, argumentare şi retorică, De la rațiunea teoretică la rațiunea practică în discursul public,* Editura Lumen 2008
3. **Cazan Gh. Al,** *Introducere în filosofie - Filosofia antică, filosofia medievală, filosofia modernă până la Kant,* Editura Universitară, Bucureşti 2008
4. **Sandu, A,** *Dimensiuni etice ale comunicării în postmodernitate*, Editura Lumen, 2009.
5. **Sandu A.,** *Filosofie socială,* Editura Lumen, 2011

Data avizării în departamnt :

DIRECTOR de DEPARTAMENT,

TITULAR de DISCIPLINĂ,
Conf. Univ. Dr. Ștefan Antonio SANDU



Universitatea “Mihail Kogălniceanu” IAŞI
Str. Băluşescu, Nr. 2 700309 - IAŞI ROMÂNIA
Tel.:0040-232-212.416; Fax: 0040-232-279.821; E-mail: rectorat@umk.ro

Programa analitică

Denumirea disciplinei	**INTRODUCERE ÎN FILOSOFIE**				Codul disciplinei		DZ1234
Anul de studiu	**I**	Semestrul*	**II**	Tipul de evaluare finală (**E / V /C**)			**E**
Categoria formativă a disciplinei **DF** - fundamentală, **DG** - generală, **DS** - de specialitate, **DE** - economică/managerială, **DU** - umanistă							**DU**
Regimul disciplinei {**Ob** - obligatorie, **Op**-opţională, **F**- facultativă}				**Op**	Numărul de credite		**3**
Total ore din planul de învăţământ	**42**	Total ore studiu individual		**38**	Total ore pe semestru		**80**
Titularul disciplinei	***Conf. Univ. Dr. Antonio Ştefan SANDU***						

** Dacă disciplina are mai multe semestre de studiu, se completează câte o fişă pentru fiecare semestru*

Facultatea	**DREPT**
Departament	**Drept privat şi ştiințe conexe**
Domeniul fundamental de ştiință, artă, cultură	
Domeniul pentru studii universitare de licență	**DREPT**
Direcția de studii	------

Numărul total de ore (pe semestru) din planul de învățământ *(Ex: 28 la C dacă disciplina are curs de 14 săptămâni x 2 h curs pe saptămână)*				
Total	**C****	**S**	**L**	**P**
42	**28**	**14**		

*** C-curs, S-seminar, L-activități de laborator, P-proiect sau lucrări practice*

Discipline anterioare	**Obligatorii** (condiționate)	--------------
	Recomandate	--------------

Estimați **timpul total (ore pe semestru)** al activităților de **studiu individual** pretinse studentului *(completați cu zero activitățile care nu sunt cerute)*				
1. Descifrarea şi studiul notițelor de curs.	**2**		8. Pregătire prezentări orale.	**2**
2. Studiu după manual, suport de curs.	**4**		9. Pregătire examinare finală.	**6**
3. Studiul bibliografiei minimale indicate.	**2**		10. Consultații.	**2**
4. Documentare suplimentară în bibliotecă.	**4**		11. Documentare pe teren.	**0**
5. Activitate specifică de pregătire SEMINAR şi/sau LABORATOR.	**0**		12. Documentare pe INTERNET.	**2**
6. Realizare teme, referate, eseuri, traduceri etc.	**12**		13. Alte activități …	**0**
7. Pregătire lucrări de control.	**2**		14. Alte activități …	**0**

TOTAL ore studiu individual (pe semestru)	**38**

Descriere

Cursul are ca obiectiv familiarizarea studenților cu specificul disciplinei introducere în filosofie, şi specificul cunoaşterii filosofice. Vor fi abordate tematici precum: necesitatea filosofiei în societatea contemporană, filosofia ca formă a cunoaşterii umane, direcţii în filosofia contemporană, abordări istorice în filosofia socială, politică şi juridică, teorii filosofice despre adevăr, problema filosofică a libertății, filosofia şi discursul.

.

Obiectivul cursului

Obiectivul cursului îl constituie familiarizarea studenţilor cu principalele paradigme ştiinţifice ale domeniului, şi cu terminologia particulară a domeniului. Cursanții vor avea capacitatea de a opera cu principalele concepte de specialitate, şi să elaboreze lucrări originale pornind de la aplicarea practică a teoriei şi metodologiei specifice domeniului.

C1.1 Descrierea conceptelor, teoriilor, paradigmelor şi metodologiilor utilizate în domeniul juridic

C1.2 Utilizarea limbajului juridic de specialitate, scris și oral, și a instrumentelor de logică juridică pentru explicarea şi interpretarea conceptelor şi teoriilor specifice domeniului dreptului

C5 Elaborarea de proiecte profesionale cu utilizarea unor principii şi metode consacrate în domeniu

C5.1 Folosirea limbajului juridic de specialitate în elaborarea proiectelor profesionale

CT1. Realizarea sarcinilor profesionale în mod eficient şi responsabil, cu respectarea regulilor deontologice specifice domeniului

Derularea cursului

Cursul se desfăşoară în concordanţă cu orarul Facultăţii.

Disciplina cuprinde 28 ore de curs şi 14 de ore de seminar. Atât cursul cât şi seminarul vor fi abordate în manieră interactivă, folosindu-se metodologia învățării prin descoperire, cu expunerea didactică, şi cu învățarea prin cooperare, stabilindu-se un parteneriat educațional între titularul de disciplină şi studenți. Temele de cercetare sunt stabilite de comun acord la începutul semestrului.

Materialul didactic

1. Computer
2. Videoproiector
3. Suport de curs
4. Acces la bibliografie.

Examenul

Examinarea finală se desfăşoară în trei etape distincte, obținerea a 40% din punctajul la fiecare dintre cele trei etape fiind obligatorie pentru promovarea examenului. Prima etapă constă în evaluarea activității de seminar, activitate cotată cu 20%. Studenții care nu au punctaj suficient la seminar pentru promovare, pot propune un eseu suplimentar pentru îndeplinirea punctajului. Cea de a doua etapă, constând în prezentarea unui eseu original în domeniul disciplinei (corelat cu elementele de conținut a cursului) cotat cu 50% din notă. Pentru punctajul maxim eseul trebuie sa aibă caracter ştiințific, să utilizeze aparat bibliografic şi să denote originalitate. Plagiatul atrage excluderea din examen. Materialele selectate se pot prezenta în cadrul Sesiunii ştiințifice a studenților UMK.
Cea de a treia etapă cotată cu 40% din valoarea notei şi constă într-o prezentare a eseului în fața titularului de disciplină, a unui cadru didactic asistent şi colegilor, urmat de întrebări şi discuții. Se va evalua gradul de aprofundare a tematicii prezentate în eseu, capacitatea de argumentare şi de sinteză.

<u>Bliografie obligatorie</u>

Sandu, A. (2012), *Introducere în filosofie,* Editura Lumen, Iaşi

Sandu, A. (2012), *Filosofia socială construcționistă. Direcții epistemice, etice şi pragmtice,* Presa Universitară Clujeană, Cluj.

<u>Bibliografie opțională</u>

1. **Blaga L**. , *Despre conştiința filosofică*, Humanitas, 2005

2. **Ciulei, T.,** *Logică, argumentare şi retorică, De la rațiunea teoretică la rațiunea practică în discursul public,* Editura Lumen 2008

3. **Cazan Gh. Al,** *Introducere în filosofie - Filosofia antică, filosofia medievală, filosofia modernă până la Kant,* Editura Universitară, Bucureşti 2008

4. **Sandu, A,** *Dimensiuni etice ale comunicării în postmodernitate*, Editura Lumen, 2009.

5. **Sandu A.,** *Filosofie socială,* Editura Lumen, 2011

Conţinutul orelor de curs

Capitolul	Conţinuturi	Nr. ore
1.Necesitatea filosofiei în societatea contemporană	C1.Necesitatea filosofiei în societatea contemporană	2h
2. Filosofia ca formă a cunoaşterii umane	C2.Filosofia ca formă a cunoaşterii umane - Filosofie şi ştiinţă;	2h
3.Filosofia ca formă a cunoaşterii umane	C3.Filosofia ca formă a cunoaşterii umane - Filosofie şi religie; - Filosofie şi artă.	2h
4.Direcţii în filosofia contemporană	C3.Direcţii în filosofia contemporană -Metafizica; -Epistemologie şi filosofia cunoaşterii;	2h
5.Direcţii în filosofia contemporană	C5.Direcţii în filosofia contemporană - Filosofia limbajului;	2h
6.Direcţii în filosofia contemporană	C6.Direcţii în filosofia contemporană - Filosofia artei şi culturii;	2h
7.Abordări istorice în filosofia socială, politică şi juridică	C7.Abordări istorice în filosofia socială, politică şi juridică -Filosofia politică în antichitate. Naşterea democraţiei; - Filosofia social politică în evul mediu, renaştere şi reformă;	2h
8.Abordări istorice în filosofia socială, politică şi juridică	C8.Abordări istorice în filosofia socială, politică şi juridică -Filosofia iluministă.Teoria Contractului Social;	2h
9.Abordări istorice în filosofia socială, politică şi	C9.Abordări istorice în filosofia socială, politică şi juridică - Naşterea modernităţii;	2h

juridică	- Filosofia clasică germană;	
10.Abordări istorice în filosofia socială, politică şi juridică	C10.Abordări istorice în filosofia socială, politică şi juridică - Filosofia romantică, geneza ideii de Construcţie Europeană;	2h
11.Abordări istorice în filosofia socială, politică şi juridică	C11.Dimensiuni filosofice ale eticii	2h
12.Teorii filosofice despre adevăr	C12.Teorii filosofice despre adevăr	2h
13.Problema filosofică a libertăţii	C13.Problema filosofică a libertăţii	2 h
14.Filosofia şi discursul. Elemente de retorică socială, politică şi juridică	C14.Filosofia şi discursul. Elemente de retorică socială, politică şi juridică - Retorica socială construcţionistă; - Programarea Neuro-lingvistică;	2 h
	Total ore	28

Conținutul orelor de seminar

Tipul de aplicație[1]	Conținut	Nr.ore
1.Societate şi drept. Democrație şi stat de drept. Evoluția ideilor democratice	Societate şi drept. Democrație şi stat de drept. Evoluția ideilor democratice	2h
2.Elemente de bioetică. Reproducerea umană asistată. Elemente de filosofia ştiinței. Clonarea şi studiul genomului uman. Problematica filosofică	Elemente de bioetică. Reproducerea umană asistată. Elemente de filosofia ştiinței. Clonarea şi studiul genomului uman. Problematica filosofică	2h
3.Elemente de ontologie şi filosofia ştiinței. Implicațiile filosofice ale teoriilor ştiințifice	Elemente de ontologie şi filosofia ştiinței. Implicațiile filosofice ale teoriilor ştiințifice	2 h
4.Filosofie politică. Analiza discursului politic. Discurs şi manipulare mediatică	Filosofie politică. Analiza discursului politic. Discurs şi manipulare mediatică	2 h
5.Elemente de Filosofia dreptului. Procesul lui Iisus. O analiză filosofică-juridică	Elemente de Filosofia dreptului. Procesul lui Iisus. O analiză filosofică-juridică	2 h
6.Elemente de filosofia mentalităților. Mentalitatea americană (a succesului) vs mentalitate balcanică (mentalitatea dublului standard).	Elemente de filosofia mentalităților. Mentalitatea americană (a succesului) vs mentalitate balcanică (mentalitatea dublului standard).	2 h
	Total ore	14

Data completării:
17 septembrie 2013

Semnătura titularului:
Conf. Univ. dr. Antonio SANDU

---

1 Se va menționa: *seminar, laborator, proiect* sau *practică*

Cuprins:

CUVÂNT ÎNAINTE

Cursul „*Introducere în Filosofie*” este destinat studenților Facultății de Drept, specializările „*Drept*” și „*Relații Internaționale și Studii Europene*” din cadrul Universității „*Mihail Koglniceanu*” din Iași, putând fi o lectură interesantă pentru orice persoană interesată de problematica filosofică. Volumul este structurat pe unități de învățare, capitole și cursuri. Unele cursuri au în componență o serie de problematizări suplimentare, marcate ca atare, cu un mai înalt nivel de abstractizare a informației. Pe lângă acestea volumul cuprinde o serie de propuneri pentru teme de seminar ce pot fi abordate de studenți, în baza unor lecturi suplimentare.

Volumul urmărește să creioneze principalele domenii de interes ale Filosofiei în contemporaneitate, printre care: relația dintre Filosofie și celelalte forme ale cunoașterii umane – știința, religia, și arta, reconstrucția metafizicii, dimensiunile eticii afirmative etc.

Un amplu spațiu este dedicat Filosofiei socialului, politicului și juridicului, atât într-o abordare istorică cât și tematică. În construcția cursului s-a ținut cont de specificul interesului filosofic manifestat de studenții specializărilor menționate, pe de o parte și de necesitatea constituirii unui cadru unitar de înțelegere a Filosofiei în calitatea sa de componentă majoră a culturii umane cu rolul de ghidare teoretică și interogativă a conștiinței în demersul său de cunoaștere a lumii și înstăpânirea acesteia.

Vă dorim lectură plăcută!

FILOSOFIA CA FORMĂ A CUNOAŞTERII UMANE

CE ESTE FILOSOFIA?

Prima întrebare care se deschide în faţa celui care bate la porţile iniţierii în tainele filosofiei ar putea fi: „Ce este filosofia însăşi?” şi imediat după aceasta, o a doua întrebare: „La ce ne ajută filosofia?” Prin deschiderile sale filosofia pătrunde interogativ în toate domeniile şi acţiunile umane, punându-se activ în lumină prin interogaţiile fundamentale de tipul: „Cine suntem?”, „În ce fel suntem?”, „De ce suntem ceva mai degrabă decât nimic?”, „În ce fel putem cunoaşte ceea ce este?” „Care ne sunt limitele cunoaşterii?”, „În ce fel putem acţiona şi care sunt justificările acţiunilor noastre?”.

Toate aceste întrebări îşi caută răspunsuri în domenii ale filosofiei precum: Metafizica şi Ontologia, Filosofia cunoaşterii, Filosofia valorilor, Filosofia socială şi politică, Etica etc. Chiar acolo unde interogării filosofice i se substituie în contemporaneitate alte forme ale cunoaşterii a căror certitudine este mai aproape de exigenţele spiritului filosofia se păstrează în actualitate prin construcţiile cadrelor metateoretice – a contextului cultural – în care o formă sau alta a cunoaşterii se afirmă.

Teoriile ştiinţifice explicitează lumea înlocuind răspunsul metafizic cu cel provenind din domeniul cosmologiei, fizicii particulelor, chimiei sau geneticii. În chiar inima acestor teorii stă o presupoziţie filosofică fundamentală atât pentru ştiinţă cât şi pentru filosofie, atât de evidentă aparent, încât nici una din teoriile cunoscute nu i-au pătruns cu adevărat semnificaţia ultimă. Această întrebare are o formulare metafizică sub forma: „Ce este ceea ce este?”

Nu ne-am propus în această lucrare să prezentăm răspunsurile care au apărut de-a lungul istoriei la această întrebare, ci doar să o semnalăm ca fundament a raţiunii teoretice care a generat filosofia şi o dată cu aceasta modelul cultural european (Codoban 2008:3). Autorul citat consideră că „Filosofia a apărut ca o succesoare a religiei în asumarea de către om a propriei existenţe” (2008:3).

Născându-se din orizonturile religiei ca alternativă la aceasta, Filosofia pare a aduce „Fiinţa" – un concept fundamental cu care operează filosofia definind tot ceea ce există, ar putea să nu existe în simultaneitate cu tot ceea ce nu există sau ar putea să nu existe- în orizontul cunoaşterii. „Genul proxim al Filosofiei rămâne cultura" (Codoban, 2008:3).

Definiţii ale Filosofiei ne parvin încă din zorii acesteia, primii gânditori printre care îi numim la loc de cinste pe Platon şi Aristotel, au fost şi cei care s-au oprit clarificator asupra termenului de filosofie. Platon în dialogul „Charmides" pune cunoaşterea de sine în centrul interesului „iubitorului de înţelepciune". Pentru Aristotel în cartea numită „Metafizica" filosofia este „ştiinţa adevărului" şi de asemeni ştiinţa teoretică „a primelor principii şi cauze". Şase astfel de definiţii provenind de la filosofii antici ne-au fost transmise de David Armeanul în lucrarea sa: „Introducere în Filosofie".

Vom reda în continuare cele şase definiţii propuse de David Armeanul în lectura lui Anton Dumitriu:

1. Filosofia este cunoaşterea celor ce sunt ca fiind ceea ce sunt;
2. Cunoaşterea lucrurilor divine şi omeneşti;
3. Pregătirea pentru moarte;
4. Asemănarea cu Divinitatea pe cât îi stă omului în putinţă;
5. Arta artelor şi ştiinţa ştiinţelor;
6. Dragoste de înţelepciune.

Definiţiile provin de la filosofi precum: Pythagora, Platon şi Aristotel (Dumitriu, 1986: 360-361).

Vom trece în revistă aceste câteva semnificaţii ale termenului de filosofie pornind de la eseul lui Anton Dumitriu „Aletheia". Încercarea asupra ideii de adevăr în Grecia Antică.

1. Filosofia este cunoaşterea celor ce sunt ca fiind ceea ce sunt.

Provenind de la Pythagora această definiţie deschide simultan drumul Metafizicii cât şi a Gnoseologiei. Până în contemporaneitate s-a utilizat criteriul corespondenţei ca definiţie a adevărului şi anume: „putem spune despre ceva că este adevărat dacă enunţul nostru are un corespondent în realitate”. Pythagora afirmă pe de o parte că ceea ce există, există cu adevărat, şi în acelaşi timp lumea este cognoscibilă. Este misiunea filosofului să cunoască „ceea ce este ca fiind ceea ce este”. Astfel este generată orice formă de realism atât în domeniul teoriei existenţei – Ontologiei- cât şi a teoriei cunoaşterii. A spune că ceea ce există cu adevărat este şi cognoscibil constituie presupoziţia fundamentală în cultura contemporană, generând ştiinţa modernă şi totodată, practicile sociale bazate pe certitudinea unei realităţi în care este posibilă acţiunea socială, juridică etc. Opusă acestui principiu poate fi gândită ideea curentă din filosofiile indiene, a lumii ca iluzie subiectivă, asemănătoare unui vis. Filosofia idealistă porneşte de la presupoziţia a două lumi, una reală şi una ideală aflate în contradicţie sau măcar în opoziţie. O pragmatică idealistă centrată pe existenţa a două lumi diferite, cea reală de cea ideală, a căror valoare este de asemeni diferită, generează o morală a dublului standard sau o negare a oricăror legi care nu sunt provenite direct din lumea ideilor. Teoria originii divine a dreptului şi justiţiei dumnezeieşti îşi are originea în diverse forme de idealism. George Bondor notează că această definiţie propune o primă despărţire a filosofiei de ştiinţe, şi anume filosofia se preocupă de „toate cele care sunt”, în timp ce ştiinţa are în vedere doar părţi din întregul existenţei, fiecare ştiinţă ocupându-se de propriul fragment din realitate ce îi este accesibil. Bondor precizează că filosofia nu are explicarea bazată pe cuantificare, ci mai mult înţelegerea cu privire la natura lucrurilor (Stan 2009). Din acest motiv, noi preferăm să prezentăm filosofia sub forma unei viziuni caleidoscopice, care să acopere diverse zone ale cunoaşterii filosofice, pornind de la experienţa imeiată a studenţilor ca pretext de filosofare, şi accezând spre profunzimea

unei gândiri filosofice prin succesive problematizări. Sunt puţine domeniile vieţii, mai ales în contemporaneitate, care nu merită o abordare interogativă cu privire la esenţa lor, la semnificaţiile lor profunde, şi implicaţiile umane ce le pot genera.

2. Cunoaşterea lucrurilor divine şi omeneşti.

Definiţia provine tot de la Pythagora şi are implicaţii în toate sferele filosofiei. Afirmând prioritatea cunoaşterii în faţa acţiunii cultura europeană este una theoretică, care se întreabă mereu asupra cauzelor, semnificaţiilor, legăturilor. Ea se bazează în primul rând pe cunoaşterea discursivă, preponderent pe cea raţională. Lucrurile divine deopotrivă cu cele omeneşti sunt cognoscibile filosofului, întrucât nu există decât o deosebire de intensitate, nu şi de natură, între cele divine şi cele omeneşti. Chiar dacă cele divine există, ele pot fi cunoscute prin asemănare. Afirmaţia christică „precum în ceruri aşa şi pre pământ" a fost înțeleasă în sensul asemănării cerului cu pământul, generând în planul pragmatic, utopiile politice ale Cetăţii ideale, asemeni Cetăţii reale, mai echitabilă, mai dreaptă, mai bună, întrucât atât lucrurile divine cât şi cele omeneşti sunt egal accesibile spiritului uman.

3. Pregătirea pentru moarte.

Definiţia provine de la Platon şi presupune acceptarea finitudinii şi limitei. În acelaşi timp, accesul la infinit este garantat printr-un element de hiatus numit moartea. Este o viziune idealistă în care filosoful este apropiat misticului, depăşirea morţii prin participarea la niveluri ale existenţei care o transcend. În planul pragmatic, această idee, generează sentimentul eroic şi energia expansivă care a transformat modelul cultural european într-o paradigmă în curs de universalizare. Pregătindu-se pentru moarte, europeanul o acceptă ca atare, dar nu în calitate de moarte a sa proprie, ci ca pe o experienţă teoretică actualizată sub forma morţii celuilalt. Interpretarea diferă de sensul platonician, de acceptare a morţii proprii, fiind preluată sub influenţa logicii aristotelice, ca ceva exterior ce poate şi trebuie să fie experimentat în realitatea exterioară

şi obiectivă nu în propria conştiinţă subiectivă. Conştiinţa occidentală este marcată de relaţiile de putere, de ierarhie formală şi informală, de dominare şi control.

4. Asemănarea cu divinitatea pe cât îi stă omului în putinţă.

Definiţia provine de asemenea din filosofia platoniciană mai exact din dialogul Thimaios. Asemănarea cu divinitatea a fost gândită sub aspectul omului ca fiinţă creatoare. Dacă divinitatea îşi exteriorizează creaţia într-o lume de ordin „doi" pe care o creează ex nihilo, şi care constituie pentru noi realitatea fiinţa umană îşi manifestă creativitatea într-un spaţiu de ordin „trei" numit cultură. Punctul de maximă asemănare a omului cu divinitatea se află în creaţia culturală. Tocmai în acel punct al interogării creatoare se întrezăreşte filosofia ca o rânduitoare a raţiunii teoretice. Dacă legile naturii sunt creaţii divine, omul poate crea legi pentru spaţiul social traducând cultura în civilizaţie materială.

5. Arta artelor şi ştiinţa ştiinţelor.

Definiţia provine de la Aristotel care o formulează în cartea sa Metafizica. În această accepţiune Filosofia este orânduitoarea cunoaşterii prin excelenţă. În calitatea sa de artă a artelor, Filosofia îşi asumă atât cunoaşterea binelui şi frumosului care este esenţa artei pentru Platon şi Aristotel, cât şi exprimarea acestuia. Filosofia este plasată la punctul de intersecţie a tuturor formelor de cunoaştere şi de acţiune umană sub forma fundamentării teoretice a acestora. Europeanul justifică şi explică lumea înconjurătoare şi propriile acţiuni. Iraţionalul, incognoscibilul sunt eliminate treptat din viaţa sa fie prin cunoaştere fie prin ignorare. Deşi filosofia s-a născut din mirare aşa cum ne spune Lucian Blaga cultura europeană are ca premisă eliminarea necunoscutului şi astfel oricărei „surse de mirare" prin controlul raţional asupra lumii.

6. Dragostea de înțelepciune.

Definiția provine de la Aristotel fiind formulată de asemeni în cartea „Metafizica”. Ideea iubirii de înțelepciune, este receptată în cultura europeană sub forma perpetuei căutări a cunoaşterii, a unei teorii cât mai perfecte „care să explice” într-un mod cât mai complex şi mai adecvat ceea ce este în forma a ceea ce este. Pe lângă atitudinea teoretică înțelepciunea în viziunea lui Aristotel are şi o dimensiune pragmatică. Încă din antichitate filosofia politică şi cea juridică au fost în atenția iubitorilor de înțelepciune. Pretenția filosofiei de a se menține în nivelurile rarefiate ale cunoaşterii teoretice este coborâtă în actualitatea socială, de preocupările politice şi juridice ale filosofilor care asemeni lui Platon şi Aristotel extind iubirea de înțelepciunede la cunoaşterea Universului la cunoaşterea bunei guvernări. Filosofia a fost înțeleasă multă vreme ca o cunoaştere a Absolutului. În contemporaneitate se regionalizează, apărând arii de interes precum: Filosofia mentalului, Filosofia religiei, Filosofia artei etc. În acelaşi timp, modelul cultural european se globalizează ajungând să fie apreciat şi aplicat în arii geografice din ce în ce mai largi. Noi teme sunt generate în spațiul Filosofiei şi anume: semnificațiile globalizării, transculturalismul şi transdisciplinaritatea etc. Conştiința filosofică va rămâne în continuare la intersecția interogațiilor aflate, sau care se vor impune ca fundamente culturale, sau presupoziții metateoretice, ale culturii noastre. Modul de a pune întrebări, specific filosofiei a stat şi stă în continuare la baza cunoaşterii aşa cum este ea înțeleasă în cultura occidentală. A înțelege filosofia în aspectul ei istoric poate fi un demers dificil a cărui abordare să fie îngreunată de înaltul grad de teoretizare necesar, cu toate acestea presupozițiile filosofiei, printre care se regăsesc şi cele menționate anterior, sunt coloane pe care se sprijină la ora actuală edificiul cunoaşterii umane. A învăța să interpretăm realitatea şi semnificațiile ascunse ale unor simboluri, ale unor contexte sociale şi culturale, ale unor modalități de cunoaştere sau de exprimare, sunt pe cât de utile, pe atât de necesare aplicații ale gândirii de tip filosofic în realitatea cotidiană.

Întrebări şi teme de dezbatere filosofică:

1. Propuneţi o accepţiune proprie a termenului Filosofie şi justificaţi validitatea acesteia.
2. Prezentaţi alte accepţiuni ale termenului Filosofie şi modul în care respectivele abordări teoretice şi-au pus amprenta asupra culturii europene.
3. Explicaţi prin propriile dumneavoastră cuvinte una din cele șase definiții ale termenului Filosofie propuse de David Armeanul plecând de la filosofii din antichitate.

NECESITATEA FILOSOFIEI ÎN CONTEMPORANEITATE

Confruntată cu o criză a legitimării datorită pe de o parte desprinderii treptate a științelor din corpusul filosofiei și pe de altă parte orientării pragmatice a omului contemporan. În relația cu științele Filosofia „a pierdut" pe rând teren odată cu dezvoltarea acestora, întâi prin afirmarea Științelor Naturii (Fizică, Chimie, Biologie) și separarea acestora de Filosofia Naturală, apoi prin separarea Științelor Sociale (Psihologie, Sociologie, Științe Politice) și autonomizarea acestora în raport cu Filosofia Socială.

Opinia curentă în ceea ce privește relația dintre Filosofie și Științe este că cea dintâi este chemată să speculeze- sau în limbaj academic „să-și dea cu părerea" în timp ce știința își construiește propriul edificiu bazat pe certitudine, pe o metodologie precisă și specifică fiecărei ramuri în parte. Aceasta deși filosofică la origine este acum înglobată și valorizată în corpusul științei. În această viziune Filosofia rămâne o interesantă cercetare istorică cu privire la originea ideilor și conceptelor științifice sau chiar preștiințifice și a modului în care acestea influențează cunoașterea umană. Într-un efort de a duce mai departe Filosofia numeroși gânditori de valoare a secolului XX îi restrâng aria de legitimare la Filosofia științei cu preponderență la Epistemologie, sau la Teoriile Limbajului în relația lor cu Științele Comunicării.

Criza Filosofiei contemporane este în primul rând una a legitimării. Văzut ca un senior al spiritului a cărui rol este de a cugeta asupra „celor divine și omenești", filosoful și-a format de-a lungul istoriei o imagine de „personaj neînțeles" care studiază lucruri abstracte de o profunzime greu abordabilă și de cele mai multe ori de maximă inutilitate imediată.

Locul Filosofiei în contemporaneitate pare condamnat la o eternă arheologie a spiritului care produce ceva nou retrăind epigonic marile momente ale propriei sale istorii. Studiul Filosofiei

este condamnat în general la statutul de disciplină auxiliară introdusă în Programele şcolare şi universitare în principal pentru consolidarea culturii generale a absolvenţilor.

O a doua opinie cu privire la rolul Filosofiei este aceea conform căreia recursul la Filosofie justifică întemeierea ideologică. Este meritul unor gânditori precum: Kuhn, Derrida, Foucault, Carnap, de a sesiza substratul axiomatic al oricăror cunoaşteri-preexistenţa unor idei acceptate ca atare în orice teorie ştiinţifică. Este revigorată astfel vechea distincţie între empirism şi raţionalism cu privire la preexistenţa unei cunoaşteri în faţa experienţei (senzoriale).

Secolul XX scientist fiind a adus în actualitate câteva curente precum: Epistemologia şi Filosofia Ştiinţei, Filosofia limbajului, şi Filosofia mentalului, legitimându-se ca discursuri metateoretice asupra cunoaşterii şi salvând astfel Filosofia de la inutilitate. Pe măsură ce ştiinţa şi-a reconstruit treptat instrumentele în cea de a doua parte a secolului XX Filosofia redevine treptat în actualitate ca analiză şi interpretare a semnificaţiilor umane oferite de noile câmpuri de cercetare deschise de ştiinţă. Despărţirea filosofiei sociale de sociologie arată Bourdieu s-a realizat prin transferul unor problematici specifice primeia către cea din urmă dar respingând caracterul profetic al filosofiei (Morkuniene, 2004 : 15). Problematici din filosofie precum: sensul istoriei, progresul şi decăderea, rolul personalităţilor în istorie, sunt toate întrebări filosofice care generează întrebări ce pot primi răspuns sociologic. Tratarea ştiinţifică însă este dependentă de fundamentarea metateoretică astfel încât, fără a se vicia rezultatele ştiinţifice obţinute de sociolog, datele sunt contaminate de viziunea teoretică filosofică la originea acestuia. Morkuniene afirmă că în lipsa unei viziuni filosofice ca presupoziţie teoretică a cercetării, aceasta n-ar fi altceva decât o colecţie de metafore care nu ar explica absolut nimic (2004:17).

Axiologia (Teoria valorilor) se reconturează desprinsă de sub imperiul economicului. Societatea post industrială începe să readucă în atenţie valori non-economice şi chiar greu evaluabile economic. Vorbim de problematica mediului, de centralitatea persoanei, de

comunicare şi dezvoltare socială etc. Pentru aceste valori sociale trebuie regândită întreaga arhitectură de analiza lor, pornind de la alte baze conceptuale diferite de cele ale valorii financiare.

Redimensionarea eticului sub forma deontologiilor profesionale, regionaliza gândirea ethosului sub specia particulară a deonticului (ca analiză a obligaţiilor şi permisiunilor într-o arie particulară a vieţii sociale.) Implicaţiile etice ale noilor tehnologii- vorbim aici de clonare, de utilizarea energiei nucleare, şi în viitor de ce nu colonizarea spaţiului, au readus problemele etice în actualitate, spunem noi, tot sub forma unui discurs asupra semnificaţiei umane, a ştiinţei, tehnologiei şi implicaţiile acestora pentru fiinţa umană. Din punctul nostru de vedere acest tip de discurs care să permită înţelegerea realităţii şi nu doar explicarea ei, a semnificaţiilor şi implicaţiilor pe care ştiinţa şi tehnologia le are, poate constitui referenţialul filosofic al începutului sec. XXI.

Din punct de vedere didactic pentru studenţii altor facultăţi decât cea de Filosofie, este important ca acest domeniu să le fie prezentat mai ales din această perspectivă „a hermeneuticii realităţii". Numim hermeneutica realităţii efortul de a înţelege semnificaţiile fragmentelor de realitate cu care intrăm în contact, a modului cum sunt negociate, interpretări ale acestei realităţi, şi cum este formată harta realităţii cu privire la un obiect sau eveniment oarecare. Pentru studenţii Facultăţilor de Drept de exemplu este importantă înţelegerea actului juridic ca act hermeneutic, sau hermeneutico-semiotic. Administrarea justiţiei este în esenţa ei un proces de interpretare a unei „realităţi faptice" numită speţă printr-o grilă hermeneutică dată legal pe de-o parte şi de negocierea interpretărilor cu privire la speţă şi cadrul legal intervenită între părţile implicate în administrarea actului de justiţie pe de cealaltă parte. Pentru o bună hermeneutică juridică considerăm că viitorii profesionişti au în primul rând nevoie de a înţelege modul de constituire a unei teorii ştiinţifice şi de argumentarea unui adevăr atât în ştiinţele factuale cât şi în cele sociale. Interpretarea faptului juridic cu instrumentele hermeneuticii sociale poate fi considerată ca originându-se în opera lui Gadamer care consideră că pentru a putea exprima înţelesul unui

text (inclusiv a unui text de lege) trebuie să-l traducem întâi în propriul nostru limbaj interior (Gadamer, 2001). Gregory Leyh pornind de la afirmațiile lui Gadamer propune o hermeneutică constituțională pe care trebuie s-o realizeze magistratul adecvând în decizia sa interesul individului cu direcțiile generale ale societății în spiritul trasat de fondatorii Constituției (Leyh 1988 :369-387).

Semnalăm în spațiul cultural românesc un interesant volum de hermeneutică socială propus de profesor Scripcaru Gheorghe, Ciucă Valeriu şi Scripcaru Călin în anul 2005, sub denumirea Psihanaliză şi hermeneutică juridică, o pledoarie pentru iubirea necondiționată. Volumul propune abordări hermeneutice ale faptului juridic din perspectiva medicinii legale, criminologiei, psihanalizei, hermeneuticii sociale şi sociologiei juridice. Aşa cum autorii mărturisesc orientarea hermeneuticii juridice către perspectiva psihanalitică se originează în filosofia lui Derrida, urmărind să construiască o grilă hermeneutică pornind de la presupozițiile filosofice (Scripcaru, et all, 2005).

Teoriile cu privire la adevăr, la caracterul obiectiv sau subiectiv al acestuia, la modalitățile de validare a unor ipoteze, vor fi transpuse în tehnici concrete de analiză a unei spețe, dar şi a unei legi în genere în procesul de legiferendă. Implicațiile epistemologiei generale în cadrele particulare ale ştiințelor juridice, vor fi cu uşurință deduse de juristul în a cărui pregătire a intrat elemente de epistemologie cu precădere epistemologie socială. Transformarea normelor etice în norme juridice, corelarea dintre acestea şi autonomizarea juridicului față de etic permit viitorului profesionist să înțeleagă cadrul uman în care aceste norme funcționează, să le individualizeze, şi să le înțeleagă prin raportare la normele şi valorile individului pe de o parte, şi ale socialului pe de cealaltă parte.

Evoluția teoriilor şi conceptelor etice permit juriştilor şi politicienilor implicații în procese legislative, să analizeze evoluțiile societății care trebuiesc marcate prin noi cadre legislative şi modul în care o anumită paradigmă ideologică îşi pune amprenta pe dezvoltarea socială la un anumit moment. Exemplificăm această opinie prin studiile lui Foucault cu privire la evoluția conceptelor

referitoare la pedeapsă în funcție de teoriile filosofice cu privire la persoana şi corporalitatea persoanei. Pedeapsa evoluează de la acțiuni punitive concrete, fizice, îndreptate împotriva corpului persoanei vinovate şi finalizate cu mutilări corporale, până la pedepse simbolice corelate cu caracterul de ființă rațională a omului.

Cunoaşterea teoriilor sociale poate fi potențată de înțelegerea mecanismelor raționale care stau la baza acestora. Teoriile sociale actuale ca de altfel teoriile ştiințifice în genere au o construcție metateoretică cu caracter filosofic care constituie fundamentul înțelegerii și acceptării acestora. Ipoteza raționalității acțiunilor umane, sau respectiv a iraționalității acestora constituie două direcții ce vor fi ambele fructificate atât de filosofi ai spațiului social cât şi de sociologi, ambele specializări regăsindu-se de multe ori în persoana aceluiaşi cercetător. Analizând nucleul unei construcții teoretice în ştiințele sociale acestea se prezintă de obicei sub forma unei ipoteze şi a unei construcții metodologice, venită să valideze respectiva ipoteză. În acest demers al ştiinței avem cel puțin o premisă metateoretică cu caracter Ontologic care deşi nu este evidentă în parcursul demonstrației, ea permite fondarea demersului demonstrativ. Cea mai evidentă astfel de premisă este aceea că realitatea (socială) există, este independentă de noi, şi poate fi cunoscută rațional.

O epistemologie cu totul diferită se construieşte pornind de la premisa implicită că cercetătorul este parte a realității studiate şi că nu se poate face abstracție de persoana acestuia în planificarea demersului ştiințific. Cunoscând aşadar modalitățile de construcție a oricărui demers epistemic, profesionistul în domeniile socio umane va putea să înțeleagă presupozițiile care stau la baza uneia sau alteia dintre paradigme şi să evite astfel pseudoştiința, tocmai prin raportarea la nivelul metateoretic cât şi la cel epistemic implicat de teoria respectivă.

În concluzie afirmăm că filosofia este în contemporaneitate o modalitate de deschidere a conştiinței în fața necunoscutului şi a misterului cum afirmă Lucian Blaga un instrument (organon) cum îi plăcea lui Aristotel să o definească pentru îndreptarea conştiinței

cugetătoare şi nu în ultimul rând un scop în sine. Studierea sistematică a Filosofiei conferă studenţilor o claritate mentală aparte, şi un exerciţiu al raţiunii teoretice, ce poate fi valorificat prin analogie în orice alt domeniu de acţiune a spiritului uman.

Întrebări şi teme de dezbatere filosofică:

1. Analizaţi afirmaţia „Practica juridică reprezintă în esenţă o formă de Hermeneutică socială” şi formulaţi un punct de vedere propriu pe care îl argumentaţi.
2. Analizaţi o teorie contemporană în domeniul Dreptului sau Relaţiilor internaţionale şi identificaţi elementele filosofice (speculative) ce există la baza respectivei teorii. Vă puteţi referi la Teoria drepturilor omului, Teoria justiţiei alternative, Teoria statului de drept, Teoriile contemporane ale realismului politic, etc.
3. Realizaţi un eseu pornind de la următoarea afirmaţie: „Filosofia nu te ajută să fierbi nici măcar o varză” în care să vă exprimaţi punctul de vedere cu privire la utilitatea sau inutilitatea filosofiei în contemporaneitate.

FILOSOFIE ŞI ŞTIINŢĂ

Distincţia între cunoscător şi obiectul de cunoscut fundamentează epistemologia clasică pe baza conceptului de *obiectivitate* şi pe axioma că *Universul este obiectiv, cognoscibil şi independent de cunoscător*. Anne Harrington, specialistă în *Istoria ştiinţei* la Harvard, precizează că un substrat cultural al evoluţiei ştiinţei în Europa este viziunea creştină a omului creat după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu [cf. Zajonc, 2006: 260]. Mintea omului – asemănătoare cu aceea a lui Dumnezeu – este raţională şi pe deplin capabilă să înţeleagă natura. Natura este exterioară fiinţei umane, şi de aceea poate şi trebuie privită din afară. Această premisă a făcut ca ştiinţa occidentală să se orienteze asupra exteriorităţii, naturii, pe care să o cerceteze prin observaţie şi să o explice prin modele matematice. Natura este exterioară deci poate fi observată, şi este creată raţional deci poate fi descrisă. Raţionalitatea – consideră Weiming – implică o ordine logică, deci astfel de ordini sunt inerente naturii, iar mintea umană raţională şi ea le poate identifica şi studia [cf. Zajonc, 2006: 261]. Ioan Biriş consideră că se poate construi un model de „raţionalitate integratoare" [1992: 5-32], care să permită o depăşire a modelelor clasice şi să deschidă perspectiva ontologiei holiste, integraliste. Biriş realizează o analiză predominant ontologică a fenomenelor de structurare-agregare, la nivel mecanic-fizic, psihic şi metafizic [1999: 253-273]. Cunoaşterea ştiinţifică porneşte de la o serie de postulate care jalonează criteriile de ştiinţificitate ale unui discurs, pe care le vom analiza pentru a vedea în ce măsură acestea mai sunt actuale în orizontul ştiinţelor contemporane, în ce măsură reconstrucţia paradigmei ştiinţifice afectează criteriile de ştiinţificitate.

Chiar dacă legile ştiinţei sunt diferite de legile naturii, cele dintâi îşi propun să fie o aproximaţie cât mai exactă a celor din urmă. Credinţa în existenţa unor legi în natură are ca presupoziţie fondatoare concepţia că există o ordine în natură. Această credinţă în existenţa unei ordini în natură, care să fie indiferentă la existenţa subiectului cunoscător, este în recursivitatea sa ultimă o afirmaţie

metafizică. Modelul inseparabilităţii originar din fizica cuantică -unde defineşte imposibilitatea separării clare şi distincte a unui sistem de microparticule ce urmează a fi cercetate de sistemul format de cercetător şi aparatura sa ştiinţifică - generează în ştiinţele sociale teorii precum: feminism, perspectiva apreciativă, programarea neurolingvistică. Principiile metodei apreciative în sociologie [Cojocaru, 2005: 48-50] sunt corelate ideii de inseparabilitate dintre cercetător şi mediul social. Organizaţiile sociale sunt rezultatele interacţiunilor dintre modelele mentale ale indivizilor care o compun. Obiectivitatea unei organizaţii este dată de corelarea unor realităţi subiective [SANDU A., 2009]. Cercetarea unei organizaţii şi schimbarea la nivelul acesteia sunt simultane. Realitatea socială (organizaţia) – consideră Elliot – poate fi gândită ca un text care poate fi interpretat permanent" [cf. Cojocaru, 2005: 49]. La nivelul realităţii sociale – notează Thomas Wachowski – harta (imaginea despre realitatea socială) precede teritoriul (realitatea însăşi). "Dacă oamenii definesc o situaţie ca fiind reală atunci această situaţie este reală prin consecinţele definirii ei ca reală" [cf. Cojocaru, 2006: 49].

Consecinţele unei teorii ştiinţifice, propun experimentele ce urmează a fi efectuate pentru a o justifica. Aceste experimente fragmentează realitatea pentru a corespunde modelului teoretic. Harta cercetătorului, teoria ştiinţifică precede teritoriul (experimentul). Basarab Nicolescu face distincţia între real şi realitate, "Realul semnifică ceea ce este, în timp ce realitatea este legată în experienţa umană" [2005: 144]. Realitatea este concepută a avea niveluri. Un nivel de realitate integrează ansamblul de sisteme care prezintă invarianta sub acţiunea unor legi generale" [2006: 51] Fiecărui nivel de realitate îi corespunde o logică proprie. Existenţa nivelurilor de realitate face necesară introducerea conceptului de complexitate. Complexitatea poate fi înţeleasă în sensul propus de Dent, ca o descriere a trecerii de la un nivel de realitate la altul [1999:5]. La fiecare nivel de realitate în parte se construieşte o complexitate care se structurează prin propriul "nivel de integrare". Mai multe niveluri de integrare pot aparţine unui singur nivel de realitate [2007: 140-142]. Ideea nivelurilor de realitate nu este nouă

în filosofie ea putând fi regăsită de exemplu în Cosmologia lui Jacob Boheme [cf. Celmare, 2006: 50]. Husserl propune existenţa unor nivele bazate pe "nivelurile diferite de percepere a realităţii de subiectul observator" [Celmare, 2006: 53]. Esfeld propune termenul de „realism structural" pentru analiza holistă a realităţii percepute ca ierarhii de sisteme [2004: 601-617].

Modelarea realităţii ca proces de către Whitehead [cf. Celmare, 2006: 56-57] a deschis calea teoriei bootstrapului (propuse de Chew) cu privire la structura lumii, potrivit căreia natura nu poate fi redusă la nişte entităţi fundamentale cum ar fi particulele sau câmpurile cuantice. "Universul – notează Ştefan Celmare – este un întreg interconectat în care nici o parte nu este mai fundamentală decât alta încât proprietăţile oricărei părţi sunt dependente de cele ale celorlalte" [2006: 57]. Interconectabilitatea a dus la o nouă paradigmă cea holistă, cu efecte la nivelul filosofiei ştiinţei, a practicilor sociale. Această teorie credem că este premisa transformărilor sociale care au loc în prezent caracterizate prin termenul de globalizare şi trecerea la nivel cultural din paradigma reducţionismului post modern în cea a transdisciplinarităţii şi interconectabilităţii specifice discursului transmodern. Aceasta este premisa care stă la baza unor seturi de concepţii filosofice, sociologice şi culturale pe care le numesc generic metafizică cuantică.

Construcţia unei paradigme reprezintă pentru Kuhn un cadru teoretico-conceptual şi metodologic care circumscrie o arie a cercetării şi care permite cercetătorilor să avanseze idei coerente, să deducă consecinţe logice, să stabilească ipoteze şi să le demonstreze experimental. Termenul de paradigmă provine din limba greacă (Peters, 1993:2169 semnificând model, mod de înţelegere, respectiv fundamentul asumat al oricărei cunoaşteri. Adevărul ştiinţific se subsumează în teorii coerente, tocmai datorită existenţei unui set de noţiuni a cărei conotaţie este predefinită. Orice cunoaştere umană fie ea comună sau teoretică, are la bază un *datum* originar, set de axiome, cunoştinţe apriori, cadre conceptuale care jalonează gândirea, precum şi un set de reguli operaţionale, deductive sau inductive, care asigură din punct de vedere formal adevărul cunoaşterii respective.

Dezvoltarea cunoaşterii este jalonată de cunoaşterea anterioară, aşa cum subliniază Mircea Flonta:

> „Kuhn se distanţează net de imaginea idealizată asupra cunoaşterii ştiinţifice pe care o ofereau scrierile cele mai autorizate de filosofia ştiinţei susţinând că baza practică a cercetării şi a consensului într-o ştiinţă care a atins stadiul maturităţii nu este teoria ştiinţifică ci ceva mai complex paradigma (...) Paradigmele înţelese ca realizări ştiinţifice exemplare, ca exemple concrete de formulări şi soluţii ale problemelor ştiinţifice, constituie baza acelui acord al oamenilor de ştiinţă asupra fundamentelor ce distinge orice cercetare ştiinţifică matură" [1997: 10].

Setul de concepte, axiome şi şabloane ale gândirii împreună cu metodele, standardele ştiinţifice procedurile de cercetare şi criteriile adevărului reprezintă structura internă a unei paradigme. Una dintre descoperirile fundamentale ale lui Kuhn este acela că semnificaţia noţiunilor este în strânsă legătură cu contextul cultural şi ştiinţific al epocii în care se realizează analiza, şi cu modelul paradigmatic adoptat. Semnificaţia paradigmei ca şi cadru conceptual este dată de faptul că dezvoltările ulterioare se realizează în cadrul aceluiaşi model paradigmatic. Fiecare din aceste „viziuni ştiinţifice" cadre interpretative care jalonează cercetarea, poartă denumirea de paradigmă. Trecerea, de la o paradigmă la alta este în viziunea lui Kuhn o revoluţie ştiinţifică. Kuhn sesizează tendinţa istoricilor şi filosofilor ştiinţei de a se raporta la concepte provenite dintr-o altă paradigmă ştiinţifică (şi eventual culturală) ataşându-le semnificaţia lor actuală, dintr-un alt cadru paradigmatic.

Sensurile aceleiaşi noţiuni în două paradigme ştiinţifice culturale sau sociale diferite, pot diferi radical datorită faptului că o paradigmă mai nouă poate asocia unui termen mai multe semnificaţii, spre exemplu fotonul este înţeles din perspectiva unei teorii cuantice deşi îşi păstrează sensul de particulă fundamentală de lumină, are semnificaţii net diferite faţă de cel de particulă de lumină din mecanică newtoniană. Michael Polanyi, în volumul „*Personal Knowledge*" [cf. Kuhn, 1997: 111], afirmă că o parte semnificativă din „reuşita omului de ştiinţă" este reprezentată de „cunoaştere tacită", care nu poate fi articulată teoretic şi explicit în construcţii teoretice.

Kuhn consideră că pot exista construcţii paradigmatice fără a exista un set complet de reguli care să ghideze dezvoltarea cercetării [1997: 111]. În cadrul unei paradigme, constată autorul, sfera unui concept conţine în ea o serie de atribute care face ca toţi cei care îmbrăţişează acea paradigmă să poată recunoaşte un conţinut al unei clase ca făcând parte din acea clasă şi să atribuie tuturor membrilor unei clase proprietăţile respective. Structura unei revoluţii în cunoaştere necesită ca datele empirice să contrazică cel puţin parţial construcţiile teoretice ale paradigmei acceptate [1997: 113-114]. Când încercarea de a introduce datele observaţiei factuale în cadrele teoretice ale vechii paradigme eşuează, noi cadre explicative încep să apară şi să structureze astfel o nouă paradigmă.

Recurenţa metodelor, modelelor şi regulilor face obiectul unei discuţii metateoretice, atunci când paradigma este incapabilă să înglobeze în cadrele sale explicativ conceptuale datele pe care cercetarea le validează experimental. Kuhn arată [1997: 117-118] că datorită interesului unui cercetător spre o arie dată a unei ştiinţe, chiar dacă el abordează cadrele conceptuale ale uneia şi aceleiaşi paradigme cu un alt cercetător care se interesează de o altă parte a aceleiaşi ştiinţe, ceea ce pentru unul dintre ei semnifică o revoluţie ştiinţifică pentru celălalt este doar o descoperire. Kuhn evidenţiază aici natura structurată a paradigmelor.

În acelaşi sens, rememorează şi Abraham Pais:

> "Îmi amintesc cum, fiind împreună cu tineri matematicieni şi audiind lecţiile lui Hilbert şi ale altora, am auzit despre dificultăţile matematicienilor. Se vorbea pentru prima oară că am putea găsi axiome ale unei logici care diferă de logica clasică, rămânând totuşi coerentă. Pentru mulţi aceasta era o noutate. Desigur că ea a ajuns la noi prin relativitate. Mulţi aflaseră că pot folosi termenii de "spaţiu" şi "timp" şi în alt sens decât cel obişnuit şi totuşi poţi să parvii la nişte rezultate rezonabile şi coerente… N-aş putea spune că a existat un moment precis în care mi-am dat seama că e nevoie de o schemă coerentă care ar putea fi, totuşi diferită de axiomatica fizicii newtoniene. Lucrurile nu erau însă chiar atât de simple. Cred că realmente treptat fizicienii au acceptat ideea că numai cu greu putem descrie natura fără să apelăm la ceva coerent şi că am putea fi siliţi să descriem natura cu ajutorul unui sistem axiomatic care este profund diferit de vechea fizică clasică sau chiar al unui sistem logic care să difere de cel vechi" [2000: 168].

În cadrul unei paradigme cu un grad mare de generalizare de pildă mecanică cuantică, pot exista unele modele paradigmatice regionale, cuantica corpului solid, teoria electromagnetică cuantică etc. În acest sens, se poate considera că:

> "Orice teorie fizică presupune existenţa altor teorii care sunt considerate ab initio ca valabile. În principal sunt considerate astfel logica (eventual o logică) anumite capitole matematice (acestea reprezentând mecanismul deductiv al teoriei şi eventual, alte teorii fizice acceptate anterior, de asemenea, poate fi considerată drept un dat

> prealabil, o teorie a măsurătorii mărimilor care intervin în teoria dată, precum şi teoria aparatelor de măsură utilizate" [Popescu, 1978: 112].

Modelul paradigmelor poate fi extins din sfera filosofiei ştiinţei în cea a filosofiei culturii. Cultura occidentală contemporană poate fi înţeleasă ca o paradigmă, în sensul că există un set coerent de semnificaţii ale conceptelor fundamentale, un set de modele interpretative ale Universului, un set de norme şi reguli de crearea unor noi bunuri culturale precum şi criterii proprii de validare a adevărului unei concepţii culturale. Modelul cultural european este tributar paradigmei raţionaliste. Presupoziţiile culturale sunt practic zone ale metamesajului, şi au o foarte puternică influenţă în formarea convingerilor inclusiv a celor ştiinţifice. Corelaţia dintre legile ştiinţei şi legile matematice este o presupoziţie a modelului cultural european, care a făcut ştiinţa să fie privilegiată în faţa altor modalităţi de cunoaştere. La această presupoziţie s-a adăugat desigur dictonul biblic: „Cunoaşte adevărul şi adevărul vă va face liberi" [Pavel: Corinteni, 12]. Singura zonă în care adevărul subzistă prin sine însuşi, este sistemul logico-matematic. Chiar dacă ştiinţa contemporană pozitivă este preponderent atee sau neangajată teist, adevărul a căpătat o valoare cvasi eshatologică.

> „Spiritul european – notează Anton Dumitriu – şi-a dat măsura maximă în ştiinţă, disciplină în continuă şi progresivă schimbare şi completare, prin natura ei. Ştiinţa nu poate, prin definiţie, să se oprească vreodată; ea nu vieţuieşte decât atât timp cât este susceptibilă de perfecţionare. Un adevăr definitiv nu poate aparţine ştiinţei. Ştiinţa ilustrează, astfel, spiritul, eseţialmente heracleitic al culturii noastre şi tot ea dovedeşte că Occidentul nu poate ieşi din torentul curgerii veşnice" [1991: 165].

Logica şi matematica sunt privilegiate pentru că europeanul, occidentalul, are orgoliul absolutului. Absolutul este întrevăzut în

mod cartezian în *res cogitans*, pentru că unirea dintre *res extensa* şi *res cogitans* apare post cartezienilor ca dificilă în concept. Ştiinţa a făcut tocmai ca descoperirile să vină prin aproximări succesive, deci prin înstăpânire gradate rex extensa către res cogitans. *Res cogitans* în sine operează cu obiecte matematice pe care le instituie lumii fizice. Anton Dumitriu sesizează spiritul heraclitic al culturii europene [1991: 165]. Biserica este o comuniune de persoane constituind împreună trupul Domnului. Tot astfel, ştiinţa este o comunitate de cercetători, înlăuntrul căreia: „Spiritul ştiinţific nu constă în găsirea unor adevăruri, ci în modalitatea cercetării lor. Modalitatea aceasta exprimă prin necondiţionarea ei dinafară libertatea spiritului omenesc" [1991: 167]. Acest spirit liber prin sine însuşi este tocmai spiritul matematic. Spre deosebire de celelalte culturi, spiritul ştiinţific face din cultura europeană o schimbare, o reaşezare paradigmatică.

Preceptul biblic: „Cunoaşteţi adevărul şi adevărul vă va face liberi!" influenţează spiritul ştiinţific, teoretic chiar în defavoarea celui mistic. Adevărul este atât o valoare ontologică cât şi gnosiologică, iar căutarea lui devine o măsură a libertăţii.

> „Cultura noastră este una a întrupării legii în caz, ca atare, cu manifestările ce decurg din întrupare, ea proclamă peste tot ceva întreit. Împotriva oricărui gnosticism, incapabil a înţelege cum pot trei să fie una, s-a decretat că trei sunt efectiv-una. În termeni filosofici, fiinţa este şi ea trinitară, neînsemnînd numai legea, nici realitatea individuală numai, ci laolaltă legea, realitatea individuală şi determinaţiile sau procesele lor. O putem spune de pe acum tocmai ca fiind o cultură a întrupării legii în caz, cea europeană era sortită să ajungă la ştiinţă în genere şi la ştiinţe mai multe, după domenii distincte, aşa cum nu ajung celelalte culturi, în care legea rămâne difuză, fără întrupare, bine determinată" [Noica, 1993: 71].

Întrebări şi teme de dezbatere filosofică:

1. Daţi exemple de presupoziţii care stau la baza constituirii ştiinţelor juridice şi administrative.

2. Aplicaţi la nivelul relaţiilor internaţionale principiul lui Thomas Wachowski „dacă oamenii definesc o situaţie ca fiind reală atunci această situaţie devine reală prin consecinţele sale”.

3. Daţi exemple de presupoziţii care stau la baza constituirii ştiinţelor juridice şi administrative.

4. Prezentaţi o paradigmă dintr-un anumit domeniu şi modul în care aceasta influenţează practica într-un alt domeniu. De exemplu teoria filosofică a Contractului social propusă de Rousseau influenţează practica socială în domeniul Dreptului constituţional, respectiv teoria Drepturilor omului influenţează practica politică în ceea ce priveşte sistemele democratice.

FILOSOFIE ŞI RELIGIE

Una dintre relaţiile cele mai privilegiate ale filosofiei cu alte sfere ale cunoaşterii o constituie cea cu religia. Cercetând „*cele divine şi omeneşti*", precum şi *ultimele temeiuri ale lucrurilor*, filosofia se intersectează cu religia, în diversele sale forme, uneori până la a sepune în pericolul de a-şi pierde autnomia discursului şi decăzând spre starea de *ancilla theologie* – servitoare a teologei. Această situare în umbra teologiei, atunci când se produce, nu o face mai puţin fertilă, întrucât autonomia spiritului, specifică filosofiei, se manifestă oferind teologiei un sol prielnic pentru constituirea unei *experienţe a raţiunii* pornind de la explicitarea dogmelor. Nu întâmplător metoda fenomenolgică potenţează în zilele noastre discursul teologic, papa Ioan Paul al II-lea utilizând-o în scrierile sale (Dougherty, 2005) în construcţia antropologică şi etică. Unii exegeţi contemporani atrag atenţia asupra unor posibile depăşiri ale fenomenologiei clasice, (Bujor, 2008) în metafizica creştină contemporană.

În cele ce urmează, vom prezenta trei modalităţi ale discursului filosofic în sfera religiosului, pentru a ilustra diversele specificităşi care apar în filosofia creştină, în cea indiană, şi reinterpretări contemporane de factură New Age. Precizăm încă de la început că nu ne asumăm intenţia valorizării unuia sau altuia dintre tipurile de discurs menţionate.

Demersul etic în calitate şi construcţie logică este fondat pe o centrare axiologică. Un sistem filosofic congruent din punct de vedere axiologic poate în principiu genera un sistem etic. Etica creştină are, sau ar trebui să aibă, la bază, ca valoare fundamentală iubirea, valoare, ce pare a fi, centrul axiologic al doctrinei lui Isus Cristos. „Iubeşte-ţi aproapele ca pe tine însuţi" generează o construcţie etică bazată pe altruism şi orientată spre alteritate ca mijloc de exprimare etică. O pragmatică creştină ar putea fi văzută sub forma „servirii aproapelui". Dimensiunile iubirii creştine vizează la un prim nivel iertarea, acceptarea şi dăruirea.

Sistemul etico-axiologic vetero testamentar aşa cum îl percepem noi astăzi, are ca valoare fundamentală reciprocitatea sau retribuirea. Sistemul apare ca fiind exprimat prin sintagma „ochi pentru ochi şi dinte pentru dinte”. Principiile morale: să nu furi, să nu minţi, să nu preacurveşti, sunt aplicabile întrucît există „o retribuţie”- pedeapsă în cazul încălcării lor. Logica retribuţiei are ca substrat ontoaxiologic principiul autocraţiei. Dumnezeu este unul care nu admite „concurenţă” şi ca atare voinţa sa acţionează retributiv. „Eu sunt Domnul Dumnezeul tău să nu ai alţi Dumnezei afară de mine”. Afirmarea unicităţii lui Dumnezeu este contrapusă interdicţiei alterităţii „Să nu ai alţi Dumnezei înafară de mine”. Interdicţia alterităţii, în fapt interdicţia acceptării alterităţii sau raportării la alteritate, este privită ca o negare a multiplului posibil. Sintagma „Eu sunt Dumnezeul tău, să nu ai alţi Dumnezei afară de mine” nu neagă la modul absolut existenţa altor Dumnezei ci interzice raportarea la aceştia. Un Dumnezeu gelos şi posesiv interzice prin lege idolatria, ca pe o formă de adulter spiritual. Acest sistem generează o etică a interdicţiei de tipul: „Să nu furi, să nu ucizi, să nu minţi, să nu preacurveşti”. Postulatele etice sunt negative, având la bază categorialul „să nu”. Funcţionând într-o logică a limitării ele generează astfel o pragmatică de tipul: ”şi dacă”, o exacerbare a tentaţiei, ca formă de asumare a unei libertăţi antinegative. Interdicţia adamică a fost încălcată tocmai ca asumare a unei libertăţi atitudinale. Este interesant faptul că replica „maleficului”-şarpelui a fost aceea că de fapt nu există retribuţie, că nu există consecinţe la acţiuni. Şi totuşi conform mitului biblic a existat „căderea”. Într-o logică a interdicţiei, orice asumare a libertăţii propune căderea ca alternativă.

Sunt oare cele două sisteme vetero şi neotestamentare compatibile din punct de vedere onto-axiologic? Etica creştină propune o pragmatică de tip pozitiv: ”Iubeşte şi fă ce vrei”. Iubirea este garanţia pozitivităţii. Iubirea transcende interdicţia, căci „retribuţia” nu mai este negativă ca sancţiune ci pozitivă ca salvare, mântuire. Mântuirea nu este o retribuţie a faptelor bune cum s-ar putea crede într-o logică etică a interdicţiei, ci afirmarea voinţei lui

Dumnezeu ca intenţie salvatoare. Mântuirea survine ca răscumpărarea păcatelor, prin care Dumnezeu însuşi prin jertfa propriului său fiu care este identică în esenţă cu Tatăl unifică logica retribuţiei cu logica libertăţii. Retribuţia continuă să existe, dar este absorbită de către graţia /harul lui Dumnezeu. Căderea este anulată de pogorâre. Omul adamic a căzut din rai, iar Cristos, noul Adam s-a pogorât pe sine: întâi pe pământ apoi în infern. Dumnezeu ca retribuitor îşi asumă retribuţia generând astfel izbăvirea. O astfel de etică este posibilă numai într-un sistem onto-teologic pozitiv. Dumnezeu este iubire şi nu cere altceva decât să manifeşti iubire pentru ca astfel „El" să fie cel care acţionează prin tine. Iubirea nu mai este astfel o utopie ontoaxiologică care să genereze o pragmatică imposibilă ci este văzută ca o afirmare a Divinităţii în lume. Cele două sisteme etico axiologice sunt astfel disjuncte din punct de vedere al percepţiei ontice dar complementare praxiologic.

Filosofia indiană, are rolul de a furniza consistenţă doctrinară sistemelor religioase hinduse. Sistemul filosofic vedantin, influienţează întreaga gândire indiană, până în zilele noastre, găsindu-şi receptări semnificative în filosofia europeană, nu mai departe chiar decât în gândirea eminesciană. Antropocosmosul vedic este considerat de către vedantini ca fiind fragmentat în mod iluzoriu [Deussen, 1994: 166-168].

Dacă întreaga lume este aşa cum o percepem şi o cunoaştem, este iluzorie (este Māyā), există o realitate absolută care transcende această iluziorealitate şi care este Brahman, totalitatea nediferenţiată, apărând ca suflu vital, (prāṇa) manifestându-se ca: organe de simţ sau de acţiune, ca spaţiu (ākāśa) sau ca realitate şi nonrealitate (satya şi asatya), ca zei (deva) sau ca beatitudine (ānanda), ca pură conştiinţă (sat-cid-ānanda) sau plăcere (kāma), ca întindere sau spaţialitate, ca transcendenţă pură şi având o natură incognoscibilă, ca subiect al cunoaşterii, sau atemporalitate, ca principiu cosmic şi cosmogonic, principiu psihic, caracter personal (Īśvara) şi impersonal, ca demiurg (tad-anam) şi suflet al lumii (hiranyagarpha), susţinător şi domnitor al lumii, libertate pură şi

providență impersonală (antaryamin), ca nimicitor al lumii şi, în cele din urmă, ca stăpân al iluziei [Deussen, 1994: 82-170]. Ideea cea mai originală şi mai semnificativă a Upanişadelor şi a întregii Vedante este ideea identității dintre sine (Ātman) şi (Brahman) [Brhadaranyaka UpaniṢad, cf. Bercea, 2006: 94]. În Aitareya Upanişad este prezentată cosmogeneza într-o manieră acționalist logocentrică. Brahman gândeşte în prealabil să creeze lumi [Aitareya Upanişad, cf. Nedu, 2006: 94]. Brahman creează lumile cereşti, lumina pământul şi apa.

Spre deosebire de logosul creştin poruncitor, logosul Upanişadei este autoporuncitor. Sankara remarcă faptul că geneza universului dintr-un principiu unic şi inalterabil ridică problema fie a alterării acestui principiu, fie a dedublării acestui principiu şi deci a pierderii singularității sale. După creația lumii principiul fie numai este singura existență (dacă lumea are o existență distinctă de cea a principiului), fie a suferit o modificare (dacă lumea nu este ceva diferit de principiu înseamnă că trecerea de la non-existența lumii la existența ei reprezintă o modificare a principiului)” [Sankara cf. Nedu, 2006: 94]. Sankara rezolvă această problemă afirmând că Universul este de aceeaşi natură cu Brahman, dar apare doar fiind diferit de acesta, datorită caracterului iluzoriu al manifestării [2006: 94]. Totuşi, comentariul lui Sankara îl considerăm abătându-se de la litera Upanişadei, care precizează că participarea lui Brahman la creație se face „prin pătrundere”, prin creştetul capului sub forma beatitudinii [Aitareya Upanişad, cf. Nedu, 2006: 100]. Semnalăm aici interogația lui Brahman cu propria natură. Din interogația asupra propriei naturi, Brahman decide să pătrundă lumea, sub forma beatitudinii, care se va manifesta, ca cele trei stele ale conştiinței: de veghe, de vis, şi de somn fără vise. După pătrundere, Upanişada ne vorbeşte despre Brahman ca născut. Pătrunderea este aşadar o naştere a spiritului în lumea realității. Acum Brahman ia cunoştință de „întreaga existență” [2006: 101].

Creatorul poate cunoaşte creația doar participând la aceasta. Întrebarea care se pune este Brahman cel care participă la creație este identic cu cel care realizează creația? Upanişada afirmă că da.

„El L-a văzut pe om (Puruṣa) ca fiind brahman cel unic” [2006: 101]. Brahman cel unic apare aşadar distinct ca funcţie, sub formă de Creator, pătrunzător şi cel născut care cunoaşte lumea ca fiind identică cu Brahman.

Am putea specula o asemănare doctrinară cu viziunea creştină a Sfintei Treimi în care Dumnezeu unic în natura sa apare sub forma a trei ipostasuri, de Tată cel care creează, de fiu cel care se naşte în lume şi pătimeşte în ea şi de Duh Sfânt, cel care pătrunde prin energia harului necreat întreaga existenţă. Speculaţia metafizică brahmanică nu a continuat ideea trinitară preferând viziunea monistă. Speculaţia asupra trinităţii va fi reluată parţial, în doctrina Şcolii Trika din Şivaismul kaşmirian. Samkara va pune accent pe identitatea de natură dintre Ātman şi Brahman ducând vedantismul spre ideea monismului radical.

În cosmogonia vedantină, zeii sunt creaţii primordiale a lui Brahman, apăruţi ca protectori ai lucrurilor. La momentul apariţiei acestora, creaţia este neterminată şi de aceea a fost posibilă căderea. „Aceste zeităţi care au fost create au căzut în marele haos” [2006: 96]. Căderea conform Upanişadei, nu este un păcat sau ca urmare a unui păcat şi urmarea incompletitudinii lumii. Sankara speculează că acest haos este chiar iluzia existenţei, privită ca suferinţă [2006: 97]. Este important după părerea noastră să subliniem că incompletitudinea creaţiei, deşi lasă locul căderii în haos, ea lasă şi locul libertăţii de a alege. În urma acestei libertăţi, zeii aleg omul, ca fiind bine creat, pentru a locui în el. Are loc o cosmizare a omului, întregul Univers intrând în el.

Cea mai cunoscută idee vedantică este conceptul de Māyā, ca iluzie universală. Întregul Univers „coexistă în Brahman ca posibilitate intrinsecă a absolutului de a se dedubla şi a trece de la abstract la concret. Ultimul există în cel dintâi prin urmare nu este inexistent, dar i se recunoaşte numai o valoare relativă” [Vitsaxis, 1992: 36].

După Zimmer, metafizica vedantină găseşte fundamentul experienţei noastre senzoriale ca fiind:

> "Lumea este Māyā (din materie iluzorie). Substantivul Māyā (artă) provine de la rădăcina mā – a măsura, a desfăşura, a produce, a etala, a crea. Māyā produce Zeii şi Universul în care aceştia acţionează. Toate universurile coexistă în spaţiu şi se succed unul altuia în timp. Planurile existenţei şi făpturile acestor planuri [...] provin dintr-un izvor inepuizabil originar şi etern al fiinţei şi sunt făcute, manifestate de către un joc al Mayei" [1994: 28].

Māyā apare ca *magie a divinităţii care generează formele şi numele*. Ea face ca macrocosmosul să fie posibil ca experienţă subiectivă şi în acelaşi timp ţine conştiinţa individuală prizonieră Universului.

*

* *

Mişcarea New-Age reprezintă în Europa şi Statele Unite una dintre cele mari direcţii de difuzare a unor curente spiritualiste neo-orientale. Mişcarea New-Age nu are caracterul unei gnoze unitare, menită să propună o paradigmă holistă ca răspuns la noile transformări ale conştiinţei specifice secolului XX aşa cum această mişcare se doreşte, ci este mai degrabă o formă de "democratizare" a experienţei mistice. Experienţa transcendenţei nu mai poate fi un apanaj a unor mari iniţiaţi sau a unor mari asceţi considera adepţii New-Age ea trebuie să poată fi accesibilă omului comun "paradigma fiind astfel tributară consumismului aplicat fenomenului mistic". New-Age este în primă instanţă un consumism spiritual, grefat pe modelul paradigmei holiste care are la bază "dogma unităţii fundamentale", aplicată atât Universului, cât şi structurilor sociale ca de altfel tuturor nivelurilor realităţii.

Hermann Schulze-Berndt a formulat cinci trăsături definitorii pentru spiritualitatea New-Age [cf. Wurtz, 1992: 12]:

• depersonalizarea lui Dumnezeu;

• divinizarea panteistă a omului;

• derealizarea lumii, realitatea obiectivă fiind declarată iluzie şi loc vremelnic de joacă a spiritului pur;

• propovăduirea mântuirii de fapt a automântuirii prin diferite tehnici şi ritualuri de dobândire a stării de iluminare.

• identificarea răului cu starea de neiluminare spirituală.

Democratizarea accesului la sacru, specifică New-Age-ului anilor 1960-1970 se transformă treptat într-o transcendenţă care participă la natura umană. Accesul la transcendenţă nu mai este făcut posibil ca în creştinism, prin intervenţia mântuitoare a lui Iisus Hristos, şi se datorează efectiv prezenţei a Divinităţii în fiinţa umană, ocultată de un Eu aparent şi iluzoriu. Această idee de inspiraţie hindusă, permite "afirmarea" eliberării prin efort personal. De fapt această idee aparţine atât gnosei cât şi maniheismului. Adeptul se recunoaşte ca o părticică de lumină, deci de natură divină deoarece există consubstanţialitate între Dumnezeu şi suflete. Ignoranţa este amestecul spiritului cu trupul, idee preluată din concepţiile dominante din India [Eliade, 1986: 376].

Noul gnosticism nu este dualist, spiritul nu este văzut ca fiind captiv în materie, ci apare ca o sui generis dimensiune suplimentară a materiei, numită uneori informaterie (Drăgănescu), sau ordine înfăşurată (Bohm). Între spirit şi materie există o unitate dinamică. Noul panteism este doar o primă aproximaţie, a ceea ce Bruno Wurtz numeşte „revrăjirea lumii". Mişcarea New-Age aderă la o logică holistă şi propune un "monism cuantic fractalic", în sensul că o aceeaşi unitate fundamentală se proiectează în sine, generând prin duplicare şiruri holarhice de structuri holografic identice cu structura primordială, care creează o diversitate de forme aparente în etaje ale realităţii, legate ca ordine înfăşurată. Gândirea fractalică permite New-Age-ului să înglobeze curente diferite de la neotantra, zen, yoga solară, masonerie, ştiinţe ale mentalului, psihologie

transpersonală, tehnici psihoterapeutice de îmbunătăţire personală, magie, mistică erotică, artă psihedelică şi transpersonală, noua etică afirmativă, programare neurolingvistică, neohinduism şi creştinism ezoteric, feminism şi ecologism.

Toate aceste direcţii sunt aparent divergente şi uneori se situează pe poziţii contradictorii. Vom încerca să identificăm modelul fractalic în sensul propus de profesorul Nicu Gavriluţă [2006: 234-241]. Vom urmări să extindem modelul fractalic pe care-l propune autorul citat pentru practicile yoga, asupra practicii întregii mişcări New-Age şi să vedem în ce măsură fractalul New-Age specific postmodernităţii influenţează după părerea noastră noua paradigmă culturală a transmodernităţii.

Axiomele care stau la baza fractalului social reprezentat de mişcarea New-Age, ar putea fi:

- Există o unitate fundamentală a tuturor lucrurilor dincolo de dualităţile iluzorii ale realităţii cotidiene.
- Natura unităţii fundamentale a lumii este spirituală.
- Fiecare individ este o proiecţie a supremului subiect conştient în spaţiu şi timp.
- Există un fenomen numit iluminare sau eliberare spirituală, care se realizează prin autorevelarea progresivă a identităţii cu Supremul Subiect.
- Revelarea identităţii cu Supremul Subiect conştient este un proces gradat de autodezvoltare şi autorevelare de sine.
- Sensul desfăşurării unităţii fundamentale a întregului Univers este autorealizarea fiecărui individ.

Acestea sunt "axiomele" care, după părerea noastră, generează fractalul social al mişcării New-Age. Dezvoltarea fractalică, permite mişcării New-Age să fie simultan sincretică, nonconsecventă şi paradoxal unitară. Este vorba de unitatea unei reţele de tip Segmented Polycentric Integrated Networks [Wurtz, 1992: 12]. Această reţea policentrică produce o funcţionalitate socială diferită şi anume o solidaritate neangajată, care transformă

alteritatea în corelativ. Impactul acestei rețele aparţine unui "nou umanism".

Paradigma holistă este inevitabil antropocentristă. Ea a integrat din creştinism natura duală de om şi Dumnezeu a lui Isus şi a extins-o oricărei fiinţe umane. Democratizarea spirituală ca viziune metafizică, nu permite "existența unor spirite privilegiate", care ontologic sunt diferite de celelalte spirite ci doar a unora care au atins mai devreme un grad de autocunoaştere specific unui nivel ontologic superior. Eliberarea este rezultatul unui efort personal şi este în fapt o anamneză. Axiologia holistă este centrată pe transformare, întrucât există o premisă ontologică a unei continue evoluții a totului. Sensul transformării este acela a autoactualizării, adică a transformării unui potențial înfăşurat într-o ordine explicită. Ca valoare etică este predominantă acceptarea, datorită echivalenţei spirituale a Eului cu Alteritatea. Eshatologia efortului personal nu se derulează într-un Univers ostil ci într-unul al oportunităților de dezvoltare. Măiestria constă în identificarea acestor oportunități.

Pentru Erich Fromm [cf. Wurtz, 1992: 24] schimbarea socială și spirituală va culmina cu umanizarea lumii tehnologizate. Dimensiunea socială a New-Age a trecut prin mişcările contestatare a anilor 1950, prin pacifismul hippie, accentuat de stările modificate de conştiinţă provocate de marijuana. Dezvoltarea partidelor şi mişcărilor ecologiste, activismul social și importanța societății civile, culminând cu marile construcţii politice ale Europei Unite sunt pentru Bruno Wurtz tot atâtea aspecte sociale pe care le identifică filosofia New-Age. Răsturnarea ontologică şi gnoseologică realizată de filosofia New-Age se vrea dincolo de orice dualism şi printr-o lărgire neliniară la infinit a paradigmei comprehensive. Avem întâi de luat la cunoştinţă un monism cosmologic ce afirmă că totul se află în conexiune și în raportul de premisă reciprocă, totul formează o unitate fără polaritatea subiect-obiect, realitatea primordială fiind totalitatea. Holonul care generează partea, iar partea conținând întregul Univers în stare înfăşurată. Antropologia aserteazǎ necesitatea autorealizării prin sesizarea unui pan-divin imanent Sinelui" [Wurtz, 1992: 27].

Noul umanism vizează trecerea de la "nefericitul *homo sapiens* la preafericitul *homo noeticus*" [1992: 28]. Fericirea este o valoare spirituală în măsura în care ea este starea naturală a spiritului. Apropierea ființei de starea sa naturală "instalează fericirea" prin simpla înlăturare a obstacolelor ontologice, date de greşita identificare a spiritului cu non-spiritul. Dar non spiritul nu există, iar profunda înțelegere a acestui fapt este eliberatorie. Fericirea nu este o datorie, un punct terminus a căutării spirituale, ci o fenomenologie a iluminării. Fericirea, extazul, beatitudinea, sunt semne ale revenirii sinelui în propria natură. Fericirea primordială a Sinelui, infuzează celelalte structuri pe măsura autodezvoltării personale. Principiul freudian al plăcerii este o cărămidă pentru eshatologia New-Age. Plăcerea este intrinsecă naturii Sinelui, dar Sinele este mult mai vast decât înțelegea Freud prin aceasta, este o dimensiune transpersonală, unitatea fundamentală a lumii, proiectată fractalic şi holografic în fiecare ființă umană.

Întrebări şi teme de dezbatere filosofică:

1. Analizați din punctul dumneavoastră de vedere raportul dintre dreptul la viață şi dreptul la conştiință din perspectiva :

a) Sinuciderea asistată (eutanasia);

b) Refuzul pe motive religioase a tratamentului medical;

c) Automortificarea pe motive religioase autosupunerea la tratamente chinuitoare cu scopul de a obține performanțe spirituale.

2. Care sunt din punctul dumneavoastră de vedere limitele libertății de conştiință față de evoluția actuală a societății?

3. Prezentați relația dintre legile morale şi cele juridice.

4. Considerați că fundamentul filosofiei penale ar trbui să fie legea morală? Justificați.

5. Se poate vorbi despre curente religioase înafara unei credințe religioase?

FENOMENE TRANSRELIGIOASE ÎN SOCIETATEA CONTEMPORANĂ

PROBLEMATIZĂRI SUPLIMENTARE

Spaţiul de desfăşurare al fractalului New-Age îl reprezintă: ştiinţa, cultura, spiritualitatea şi practica socială contemporană. Voi încerca să exemplific câteva din aspectele logicii fractalice şi conexiunea acestora în noul umanism. Secularismul specific în secolul XVIII şi XIX şi revoluţia industrială, au aruncat occidentul într-o criză a identităţii. Societatea secularizată prin modelul Revoluţiei franceze şi separată de religie, generează un stres al colapsului valorilor. Etica interdicţiei nu mai poate justifica demersul moral întrucât credinţa nu mai generează acţiune. Ştiinţa pozitivistă se pregătea să închidă tabloul realităţii într-o fizică universală. Marile descoperiri ale fizicii de la începutul secolului XX: teoria relativităţii şi mecanica cuantică, ideea de expansiune în Univers şi deci, în evoluţie, au reintrodus noţiunea de sens a istoriei, a timpului. Evoluţia speciilor propune şi ea un acelaşi model de sens al istoriei, de la primele celule la maimuţele antropoide, genetica propune şi ea cărămizile fundamentale ale lumii viului. Noua paradigmă a ştiinţei propune un Univers în evoluţie, în sensul dezvoltării şi amplificării complexităţii, pornind de la nuclee primordiale, repetate fractalic.

Istoricitatea timpului, consecinţele filosofice ale principiului de incertitudine şi a superpoziţiei cuantice, nonlocalitatea, au fost premise ştiinţifice pentru o paradigmă holistă. Descoperirea Orientului prin opera lui Eliade şi Culianu la nivel academic, prin exodul unor guruşi indieni în America şi Europa la nivelul "amatorilor de spiritualitate" şi, nu în ultimul rând, forţarea Tibetului de către ocupantul chinez să intre în istorie, sunt tot atâtea premise ale lui New-Age. Războiul rece, războaiele regionale culminând cu cel din Vietnam şi Coreea, au produs ca efect secundar, nevoia de

ataşare a tinerilor la un set de valori sociale, antimilitariste şi bazate pe o libertate reală. Succesul lui Ghandi în India şi răspândirea nonviolenţei ca ideologie politică, au fost factori favorizanţi ai succesului ideologiei New-Age. Meditaţia transcedentală aduce ca valoare pacea spirituală şi libertatea spiritului. „Flower-Power" este în ultimă instanţă o ideologie fără prea multe pretenţii de originalitate metafizică. De asemenea, „*make love not war*" este semnul revoluţiei contestatare a deceniilor 1960-1970. Nu putem pune desigur în exclusivitate succesul New-Age pe seama contestatismului, dar apariţia lui este încadrată în logica postmodernităţii. El vine ca o destructurare, a unor forme şi instituţii care-şi pierduseră parţial sensul. Nu mai era semnificativ un discurs democratic, fără un fundament spiritual. Societatea seculară nu mai oferă individului întemeierea etică, religia despărţită dogmatic în ultimele secole de ştiinţă.

Nicu Gavriluţă propune câteva cauze ale succesului noilor mişcări religioase în Occident, a importului unor viziuni spirituale din Orient cu precădere India, China şi Tibet: existenţa unor "structuri depersonalizate create de societăţile industriale moderne" [Gavriluţă, 2006: 30]. Criza axiologică şi etică este favorizată de valoarea succesului personal ca valoare socială şi a măsurării succesului exclusiv în acumulări materiale. Weber explica: succesul individual este o măsură a Graţiei de care individul se bucură [1993: 118-119].

În ideologia New-Age, succesul personal rămâne corelat cu graţia divină dar apare în principal ca măsură a autorealizării potenţialităţii Eului. Un Eu autoactualizat – "integrat în ordinea Universului" – se va manifesta printr-un succes personal, material şi social. Etica New-Age nu este o etică a ascezei, ca "trudire către Dumnezeu" ci a efortului de a actualiza ceea ce eşti. Etica New-Age este antropocentrică. Relaţia dintre Eu şi Dumnezeu este o relaţie de la parte la întreg, dar are natură holografică. Dumnezeu este ascuns, "înfăşurat", între structurile Eului. Succesul social şi personal nu contravine aşadar practicii New-Age, căci succesul în plan uman este un semn al apropierii de cunoaşterea propriei naturi. Insuccesul,

eşecul, poate fi înlăturat printr-o practică corespunzătoare. Psihotehnicile şi meditaţia sunt exemple de astfel de practici. Doctrina New-Age este astfel convergentă spiritului capitalismului, dar considerăm noi, generează ca efect pervers o spiritualitate de consum. Practica yoga, astrologia, ezoterismul, bioenergia, dar şi psihotehnicile generează o industrie profitabilă. Întrebarea care ne-o punem este: poate fi eliberarea obţinută industrial şi ce anume este această eliberare pentru adepţii New-Age? Cu alte cuvinte semnificaţia termenului New-Age de eliberare mai este aceeaşi pentru noi ca pentru Abhinavagupta sau Milarepa? Răspunsul pozitiv ar fi că urmându-se o practică corespunzătoare cu consecvenţă şi tenacitate, rezultatele nu pot diferi câtă vreme tehnicile sunt aceleaşi. Suntem în plină gândire magică. Aceeaşi gândire magică generează încredere în eficienţa psihotehnicilor [Culianu, 1994: 6-22].

Pe de altă parte textele tradiţionale hinduse şi budiste, consideră indispensabilă graţia unui guru şi respectiv apartenenţa la o linie iniţiatică, pentru ca Nirvāna sau Eliberarea (mokṣa) să fie obţinute. Sincretismul New-Age este tehnicist şi magic punând accent pe valoarea soteriologică efectivă a tehnicii eliminând mistica în substanţa sa tocmai acolo unde propune democratizarea şi accesul la sacru. Noile contraculturi [Gavriluţă, 2006: 32] şi mişcările spiritualiste underground facilitează răspândirea mişcărilor New-Age, tocmai datorită sincretismului acestuia care permite curente de opinie chiar diametral opuse doctrinal să facă parte din familia New-Age, dacă aderă la câteva paternuri fundamentale şi anume: nontradiţionalismul, valoarea autoeschatologică a practicii şi integralitatea sistemică (oricum ar fi aceasta concepută de gruparea respectivă) [Dawson, 1998: 131].

Putem discuta aici de curentul feminist ca o paradigmă majoră a gândirii holiste. Considerăm că este util să facem o demarcaţie între spiritualitatea New-Age propriu-zisă şi alternativele holiste la societatea tradiţională. Acestea au în comun paradigma integralistă a realităţii pe care noi o numim holism ideologic şi valoarea autoeschatologică a tehnicilor propuse şi ideea de sens

evolutiv al istoriei.

Distincția dintre spiritualitatea New-Age și alternativele holiste ale societății tradiționale este realizată de sincretism și implicit toleranță socială versus vocația revoluționară a celor din urmă. Feminismul are spre deosebire de New-Age, o dimensiune revoluționară, de contestare a vechii paradigme patriarhale și impunerea feminității sau măcar a androginului ca model al divinității. Contestarea paradigmei tradiționale nu se face prin înglobarea acesteia ca o formă particulară a noii viziuni ci prin impunerea socială a noii paradigme. Destructurarea vechii paradigme și accentul asupra conotațiilor realității fac ca feminismul să aparțină paradigmei post moderne. Gândirea holistă tributară unei paradigme transmoderne are tendința să subsumeze paradigma anterioară ca un model la limită, particular a noii viziuni esețialmente lărgită. Modelul analizei transdisciplinare din știință apare de asemeni ca paradigmă a practicii sociale ca transculturalism.

În cadrul mișcărilor New-Age, una dintre cele mai semnificative tendințe este aceea a utilizării transreligioase a tehnicilor meditative. Părintele Achimescu obiectează observând că practicile yoga sunt create într-un sistem filosofic în care eliberarea este realizată printr-un efort personal în timp ce în creștinism practica isihastă are în vedere pregustarea stării de îndumnezeire făcută posibilă de sacrificiul hristic. Construcția identitară prin raportare la o realitate genetică, este o caracteristică a oricărui sistem social structurat și nu doar a unuia de tip religios. Construcția identitară în mediul organizațional generează, de fapt, importanța societății civile în cadrul paradigmei holiste transmoderne. Deși poate fi o explicație a succesului practicilor orientale – așa cum afirmă Nicu Gavriluță [2006: 33] – aceasta este mai mult o explicație a succesului practicilor asociative într-un model de solidaritate socială bazat pe responsabilizare. Asociativitatea în sensul contemporan de societate civilă, este un răspuns specific al paradigmei holiste la destructurarea controlului social. Controlul social nu mai este patriarhal, ci asociativ.

Deprivatizarea vieţii domestice [Cojocaru, D. 2008], profesionalizarea parentalităţii etc. sunt modele de practici sociale ale postmodernităţii târzii şi transmodernităţii ce vizează impunerea "controlul social asociativ" şi instiţionalizat asupra unui individ, unitate componentă a unui sistem holarhic. Societatea tradiţională este puternic asociativă în sensul că spre exemplu biserica tradiţională este o comunitate a credincioşilor, identitatea individului creându-se prin apartenenţa la comunitatea religioasă, familială şi etnică. Destructurarea postmodernă a familiei şi naţiunilor cere un răspuns de tip "transpersonal" la construcţia identitară păstrând apartenenţa socială ca instituţie a controlului social prin dinamica grup de apartenenţă grup de referinţă. Noile mişcări religioase propun o nouă solidaritate, neorganică bazată pe elitism iniţiatic.

Aşa cum apreciază Myers, plictisul spiritual, sărăcia simbolurilor şi antidogmatismul postmodern face posibilă o criză [Gavriluţă, 2006: 33-34] a spiritualităţii creştine mai ales în mediul occidental. Mişcarea New-Age evită capcana respingerii spiritualităţii creştine ca neactuale propunând un creştinism ezoteric şi iniţiatic pe care Eliade îl numeşte creştinism cosmic [Eliade, 1986: 390]. Creştinismul cosmic este iniţiatic şi holist, utilizând – aşa cum consideră Eliade – simboluri sacramentale şi mituri arhaice prezente din eneolitic şi valorizate în Orientul Apropiat începând cu cultura sumeriană [1986: 390]. Sincretismul New-Age continuă şi aprofundează procesul de "creştinare" a unor valori păgâne prin oferirea spre exemplu unor forme de yoga creştină. Procesul însă merge mai departe, creştinismul însuşi fiind absorbit în sens New-Age ca un caz particular al "spiritualităţii universale" alături de hinduism şi taoism, într-o religiozitate cosmică cu caracter de neopăgânism.

Nicu Gavriluță analizând fenomenul de omologare a universurilor religioase păgâne afima:

> "În limbaj teologic s-ar putea spune că, integrate într-un scenariu creştin, își dobândeau propria lor răscumpărare. Este vorba în fond de un fenomen de omologare a universurilor religioase diverse şi multiforme. Se recunoaşte un proces analog de la sfârşitul antichității, dar mai ales în Evul Mediu timpuriu în transformarea unor zei sau eroi mitologici în sfinți creştini [Gavriluță, 2006: 390].

Punctul forte al neopăgânismului este canalizarea religiozității. Nu se mai operează cu conceptul de credință ci cu cel de religiozitate. Credința, sentimentul sacrului este chiar o formă a religiosului. În New-Age încap deopotrivă neocreştinismul cosmic şi satanismul. Într-o viziune holist-maniheistă, satanismul este şi el integrat ca un caz particular al spiritualismului. Inițiaticul este o dimensiune panreligioasă. Ea creează trecerea de la profan la sacralizat. Sacralizarea se realizează prin consacrare. Inițierea personală [Gavriluță, 2006: 35] este specifică misterelor antichității, dar şi misticii hinduse şi celei tibetane şi respectiv ocultismului medieval. Paradigma holistă propune reîntoarcerea la inițiere, dar nu la o inițiere meritocratică ca în hinduism sau budismul tibetan ci doar ca o "conferire a secretului". Inițierea New-Age este mai mult "o impulsionare" în a fi ceea ce eşti de fapt, decât o schimbare a nivelului ontologic al inițiatului, prin accederea la dimensiunea transpersonală.

Alte cauze ale succesului mişcărilor yoga şi am extinde noi a întregii spiritualități New-Age şi a mişcărilor yoga sunt: reconstrucția identității personale, nevoia unui lider charismatic, revanşa victimelor persecuțiilor ecleziastice, "aşteptarea viitorului apocaliptic", tentația fructului oprit, irezistibila fascinație a sindromului indian, frustrarea relativă [Gavriluță, 2006: 36-44]. Paradigma fizicii actuale tradusă ontologic ca model fractalic-

holografic şi reinterpretarea unor idei din diverse filosofii orientale, împreună cu magia europeană clasică şi jocurile liberale ale imaginaţiei sunt fundamentele teoretice ale paradigmei holiste. Justificarea ontologică a imaginarului este dublă. Pe de o parte imaginarul garantează accesul la lumile alternative, iar pe de altă parte în plan strict ontologic consideră adepţii New-Age că nimic nu poate fi imaginat de către un individ, dacă n-a fost întâi imaginat de Conştiinţa Supremă şi ca atare există undeva înfăşurat în pliurile realităţii.

O primă întrebare pe care ne-o putem pune este aceea dacă se suprapune paradigma holistă peste cea New-Age. Considerăm că paradigma holistă este mai cuprinzătoare decât cea New-Age, care este doar un caz particular al acesteia. În timp ce New-Age este în mare măsură tributară consumismului post modern, paradigma holistă conţine şi structuri anticonsumiste, antiglobaliste, chiar antiholiste. Paradoxal, paradigma holistă trebuie să includă antiholismul, pentru a fi consecventă cu ideea întregului, a libertăţii, dată de nivelul auto-eschatologic şi de sensul evolutiv al Universului.

New-Age poate fi considerată ca o religie, dar paradigma holistă este în esenţa ei transreligioasă. Nici o religie nu poate supravieţui efortului integrativ specific spiritualităţii holiste care este consecvent doar principiilor integralităţii sistemice, autoeschatologiei şi sensului evolutiv al istoriei, fie ea personală, fie socială.

Spiritualitatea New-Age aparţine paradigmei post moderne tocmai datorită fenomenului de destructurare a tradiţionalismului. Criza spiritualităţii tradiţionale, a familiei tradiţionale, soluţiile propuse de New-Age cum ar fi autoiniţierea şi autosacralizarea sunt de asemeni soluţii postmoderne dominate de antropocentrismul egocentric. Democratizarea accesului la sacru face ca sacralitatea să devină "bun de consum" şi astfel să fie destructurată ca valoare şi poziţie ontologică. Paradigma holistă reprezintă punctul de trecere în care postmodernitatea se dizolvă în transmodernitate, tocmai prin ideea spiritualizării frontierelor ontologice. New-Age aduce alteritatea (Orientul) într-o cultură predispusă deconstrucţiei şi vulnerabilă la orice sincretism tocmai datorită deconstrucţiei

metatextului creştin a culturii occidentale. Transmodernitatea va propune soluția unui Univers ierarhizat în care sacrul reprezintă tocmai liantul nivelurilor realității.

Cele 6 axiome ale fractalului New-Age discutat în acest subcapitol vor fi integrate modelelor transmoderne sub forma următoarelor axiome ale spiritualității transmoderne:

- există o unitate multireferențială şi multidimensională a nivelurilor de realitate, dincolo de dualitățile iluzorii ale realității;
- natura unității nivelurilor de realitate este spirituală;
- fiecare individ este o *proiecție personală* a Supremului Subiect manifestat în spațiu şi timp;
- există un nivel de realitate numit transcendență, inerent ființei umane în calitatea sa de hologramă personală a Supremului Subiect;
- revelarea naturii holografice a propriului eu, produs în lumina Conştiinței Supreme; este un proces gradat de autodezvoltare şi autoevaluare de sine;
- sensul unității fundamentale a întregului Univers şi a corespondenței dintre nivelurile de realitate, este autorealizarea fiecăriu individ ca hologramă conştientă şi personală a Supremului Subiect.

Toate considerațiile prezentului capitol – unificând viziunea tradiției orientale cu cea modernă a filosofiei şi ştiinței occidentale – denotă că:

- există un nucleu comun gândirii umane din toate timpurile şi locurile, întemeiat pe un ansamblu de arhetipuri / semne ale cosmosului tradus în conştiința umană, cu o dublă funcție: una ontologică şi cognitivă, ambele generând o stare de armonică optimizatoare la nivelul ființei umane;
- pe fondul unui atare tip de unitate, o recuperare a trecutului în termenii limbajului modern – prin apropierea sensurilor / semnificațiilor celor două tipuri de discurs – este perfect posibilă;
- sugestiile intuitive ale trecutului ar putea fi fertil utilizate de raționalitatea discursivă a prezentului.

FILOSOFIE ŞI ARTĂ

Arta este mai rar vaolorizată ca formă a cunoaşterii umane. Cunoaşterea artistică, spre deosebire de cea raţională, se adresează unor structuri profunde ale fiinţei umane, de natura sensibilităţii, receptivităţii, intuiţiei. Filosofia potenţează mesajul creator, transferându-l din lumea formelor în cea a semnificaţiilor. Opera de artă arareori prezintă o unică şi clară semnificaţie, pluralitatea acestora, lasă filosofiei spaţiul interoării, nu atât sub forma pură a esteticii, cât mai ales a referirii la întemeiere, la "*Originea operei de artă*" (Heidegger), la "N*aşterea tragediei*" (Nietzsche) etc. În volumul de faţă, ne propunem să prezentăm funcţiile cognitive ale artei, realizând trimiterile în spaţiul artei sacre.

Faţă de relaţia omului cu sacrul arta îşi propune să revalorizeze următoarele funcţii ale gestului creator:

- funcţia de reprezentare a sacrului;
- funcţia de mediere a accesului la transcendent;
- funcţia de revelare a arhetipurilor şi de manifestare a inspiraţiei ca posesie divină;
- funcţia de suport a accesului la sacru.

Funcţia de reprezentare a sacrului. Indiferent de tradiţia spirituală căreia îi aparţine, fiinţa umană se raportează la sacru prin simbol, prin reprezentări ale acestuia accesibile spaţiului conştiinţei. Cunoaşterea mistică sau metafizică a sacrului este dublată de o prezentificare a acestuia prin reprezentare. Divinul este în mai toate religiile semnificative privit în esenţă ca fiind fără forme şi fără atribute (la modul apofatic) este conceptualizat identificându-i-se atribute: Dumnezeu este bun, Dumnezeu este adevărul, Dumnezeu este iubirea, Dumnezeu este binele. Atribuirea unor nume divine lui Dumnezeu, este forma de reprezentare a lui Dumnezeu în concept. Fiinţa fără atribute este „ reprezentată " prin atribute ale calităţii excesive. Cunoaşterea mistică, apofatică, propune extazul ca formă de ieşire din determinările spaţio-temporale ale propriei fiinţe şi accederea la unitatea supraesenţială a Dumnezeirii.

Dionisie pseudo Areopagitul spune:

> „În acest întuneric supra-luminos dorim ca să ajungem şi să vedem şi să cunoaştem prin nevedere şi necunoaştere ceea ce-i mai presus de vedere şi de cunoaştere, ceea ce-i nevederea şi necunoaşterea în sine căci aceasta înseamnă a vedea şi a cunoaşte cu adevărat şi să slăvim pe cel supranatural într-un chip supranatural, prin negarea tuturor celor existente, cum fac sculptorii care îndepărtează tot ce împiedică vederea clară a ceea ce-i ascuns, şi care scot la iveală frumuseţea cea adevărată şi ascunsă prin simpla luare" [Areopagitul, 1993: 150].

Nevoia de reprezentare a Divinului apare din practica culturală, când ideea abstractă de Dumnezeu trebuie făcută sensibilă. Teologia catafatică propune circumscrierea Divinului unor categorii existenţiale care să permită trecerea de la înţelegerea extatică la cea raţională şi astfel la fundamentarea credinţei. Arta transmodernă redescoperă "reprezentarea" în dimensiunea hiperrealismului sau a reprezentărilor artistice holotropice. Reprezentarea divinului nu mai este strict iconică ci pune accentul pe întrepătrunderea realităţii noastre cu alte realităţi (Sorayama) cu dimensiunile profunde ale omului (Mobius) cu structurile arhetipale şi reverberaţiile acestora la nivelul oniric (Dali).

Funcţia de mediere a accesului la transcendent. Accesul la transcendent constituie o valoare fundamentală a tuturor tradiţiilor spirituale. Accederea la sacru se realizează prin mai multe practici spirituale: rugăciune, contemplaţie, adoraţie, transă, meditaţie, iubire, acţiuni ritualice şi ceremonii. Distanţa ontologică care separă sacrul de profan este abolită fie printr-un gest al Divinului de intrare în imanenţă, fie prin ridicarea sau autoelevarea unor indivizi umani la condiţia divină pe baza preexistenţei unor elemente Divine constituente ultime a fiinţei umane. Arta este chemată să creeze cadre care să medieze sau să faciliteze accesul practicantului la

transcendent. Prin funcţia de reprezentare şi prezentificare operele de artă investite cu valoare de obiecte ceremoniale creează un spaţiu sacru în care printr-o *coincidentia opositorum* sacrul şi lumescul, coincid în acelaşi cadru spaţial şi temporal, anulând în acelaşi timp spaţiul şi timpul fireşti. Arhitectonica sacră a templelor, bisericilor în general şi elementele iconografice care le decorează constituie tocmai cadrul în care întâlnirea cu sacrul este facilitată.

Max Weber face în Etica protestantă şi spiritul capitalismului o adevărată analiză asupra tipului de societate generată de specificul viziunii religioase.

> „O societate în care mântuirea este apanajul celor aleşi iar semnul alegerii este succesul personal, face în viziunea lui Max Weber să se nască o societate individualistă care constituie rădăcinile capitalismului pragmatic a zilelor noastre. Munca şi succesul individual sunt forme ale iubirii aproapelui pentru că, împlinindu-ţi menirea ta ajuţi la înfăptuirea voii lui Dumnezeu” [1993: 118-119].

Caracterul utilitarist este manifestat în spaţii sacre (lăcaşuri de cult) organizate riguros, ascetic. Spaţiul sacru are menirea de a facilita întâlnirea comunităţii şi realizarea ceremoniilor religioase. Mântuirea este o graţie care lucrează. Semnele lucrării graţiei sunt succesele individuale, dar şi munca individului. Munca este ea însăşi o asceză făcută posibilă de manifestarea graţiei.

Arta este o valoare şi ca atare este tezaurizată ca semn al succesului personal. Această atitudine naşte în contemporaneitate conceptul de „artă pentru seif” sub forma tezaurizării unor bunuri culturale pentru valoarea lor obiectivă, economică, indiferent de valoarea lor spirituală. Această tendinţă permite artei să iasă de sub imperiul sacrului şi să intre în cel al originalului. Originalul este triumful individului, esenţa şi garanţia succesului personal. Continuată pe această linie, arta postmodernă iese şi de sub imperiul categoriilor estetice, a frumosului în special, rămânând sub imperiul succesului personal.

Max Weber ne atrage atenţia asupra muncii ca valoare generate de concepte religioase precum cel de realizare personală. Societatea modernă iese de sub imperiul sacrului, dar rămâne sub cel al realizării personale şi astfel, individualismul generează liberalismul economic şi în final deconstrucţia postmodernă. Deconstrucţia – aşa cum este ea gândită de teoreticieni precum Derrida – este anularea oricărui universal în faţa individualului absolut. Arta reacţionează şi ea la individualism prin renunţarea la orice universal. Cum universalul artei era frumosul, noi forme estetice se afirmă prin idei precum: autonomia absolută a artei, redefinirea conceptuală a artei, şi în ultimă instanţă sfârşitul artei.

Transmodernitatea impune o revenire a raportării artei la sacru ca la un misterum tremendum (taină înfricoşătoare) [Otto, 1992: 18-30]. Aspectul de taină înfricoşătoare a sacrului este desigur prezentă în toate religiile. Catolicismul manifestă această latură a sacrului prin apetenţa către grandios. Max Weber consideră că etica catolică este o etică a intenţiei şi a ispăşirii [1993: 126]. Această viziune a finitudinii combinată cu etica graţiei mediate de biserică face în transmodernitate să apară societatea bunăstării generale ca model etatist, holist, a practicii sociale. Medierea accesului la transcendenţă este fundamentală. În transmodernitate rolul medierii accesului la sacru nu mai aparţine bisericii în calitatea sa de comunitate a credincioşilor ci oricărei comunităţi capabile să dea individului sentimentul unităţii. Unitatea holarhică nu este îmbibată de sacralitate ci de transpersonal. Pentru Nicolescu şi am spune pentru întreaga paradigmă transmodernă, sacrul nu este deasupra realităţii ci intervine la graniţa dintre nivelurile realităţii, mediind comunicarea dintre lumile subiecţilor individuali. Sacrul este hiatusul, sau mai precis, este liantul care umple vidul dintre nivelurile realităţii. Spiritualizarea frontierelor este mai mult decât o expresie a globalismului politic, ea reprezintă modalitatea de acţiune totalizatoare specifică construcţiei transmoderne. Rolul artei în transmodernitate este acela al spiritualizării frontierelor dintre conştiinţa sensibilă şi instinctualitatea fiinţei umane.

Funcţia de revelare a arhetipurilor şi de manifestare a inspiraţiei ca posesie divină. Arhetipurile le înţelegem ca structuri constitutive ale conştiinţei umane, veritabile cadre-jaloane, ale cunoaşterii, voinţei (dorinţei) şi acţiunii. Cele trei forme arhetipale sunt prezente la nivelul conştiinţei colective sub forma miturilor. Într-o primă instanţă putem categoriza trei forme de mituri în directă corelaţie cu cele trei structuri arhetipale ale conştiinţei. Mituri ale voinţei (mituri eroice), mituri ale cunoaşterii, mituri prometeice sau abisale, şi mituri ale acţiunii cum ar fi miturile genezei, mituri cosmogonice. Structurile arhetipale sunt reprezentate mitologizat în conştiinţă prin intermediul zeilor, eroilor civilizatori, fiinţelor semidivine, sau a unor fiinţe umane care au atins planul divin. În acest context masculinitatea şi feminitatea sunt arhetipuri înţelese ca forţe creatoare care umple realmente întregul Univers. Miturile arhetipale sunt în majoritate legate de misterul Erosului, al Tanatosului şi cel al nemuririi privită uneori ca sinteză integratoare a dragostei şi morţii. La nivelul mitului, transcedentul coboară, umanul urcă, iar cele două planuri devin una în eternitatea conştiinţei, temporalizată ca illo tempore şi spaţializată ca lumea de dincolo, sau lumea zeilor, centrul (buricul pământului).

Femininul este principiul care dă naşterea, care manifestă şi aduce la viaţă. Geneza o numeşte pe prima femeie, Eva (viaţă). Femeia este în toate tradiţiile spirituale şi religioase pe lângă simbolul misterul sacru al naşterii şi purtătoarea tainei întrupării Creatorului, al Divinului în general în manifestare. Cel care creează toate lumile posibile se face vizibil şi astfel cognoscibil prin intermediul unei femei. Numai prin intermediul femeii, Dumnezeu devine parte a creaţiei sale. Natura este o forţă personificată mitic prin Marea Zeiţă, Marea Mamă. „Femeia încarnează totodată Misterul Creaţiei şi Misterul Fiinţei a tot ceea ce este şi a tot ce devine, moare şi renaşte într-un mod incomprehensibil" [Eliade, 1993]. Cuminţenia pământului (Lucrarea lui Brâncuşi care reprezintă eternul feminin) renaşte triumfătoare din orice lucru ori fiinţă. Ea este Marea Mamă care aduce pe lume şi nutreşte întreaga Creaţie.

• ***Manifestarea inspirației ca posesie divină.*** Tot astfel precum Dumnezeu Tatăl aduce la existență ceea ce preexistă atemporal în Logosul Divin, artistul dă viață celor ce există în piatră sau în tainica urzeală a pânzei. În ”nimicul„ din care Dumnezeu a creat lumea, preexistă dorința Lui de a crea (voința divină), înțelepciunea divină care dă sens şi rost lumii (cunoaşterea Divină) şi puterea făptuitoare a lui Dumnezeu Reflex al Creatorului, îndrăznind să imite gestul celui Etern, artistul reconfigurează prin voința, inspirația şi măiestria sa într-o totală dăruire de sine, spațiul realului devenit transcendent. Participarea Divinului la gestul creator al artistului inspirat conştientizată sau nu, este cauza secretă a transfigurării pe care o aşază arta asupra lumii. Opera de artă autentică părăseşte spațiul realității obiective către o lume a „formelor„ luând cu sine subiectul operei pe artist şi pe privitor într-o efemeră dar extatică identificare. Limbajul artei vine să substituie discursivitatea narativă prin categoriile formei, conceptualizarea prin simbol. Transformă explicația în imagine. Pentru a vorbi după Heidegger şi Noica, spunem că simbolul artistic are sens doar pentru acela ce se află într-o stare de „cuprindere„ (de reciprocă absorbție) cu opera de artă. Starea de neascundere învăluită şi învăluitoare este prima funcție artistică a nudului.

Neascunderea este pasul în transcendent al adevărului. Mai mult decât adevărul factual, neascunderea unui obiect este însăşi existența sa ca dat ontologic [Dumitriu, 1986]. Neascunderea învăluită este forma sub care „Lumina Lumii” coboară în tenebrele sublimării. Inspirația este corelativă creativității. Artiştii contemporani precum Dali pun creativitatea şi inspirația pe seama apariției unor stări modificate ale conştiinței. Dali însuşi pictează oniricul în tablouri precum: visul generat de înțepătura unei albine Studiul stărilor modificate de conştiință este un domeniu privilegiat al psihologiei transpersonale. Ideea existenței unor arhetipuri la nivelul subconştientului colectiv, (provenită de la Jung) care devin operante în diferite stări modificate ale conştiinței cum ar fi cea onirică, hipnotică, hipnagogică, stări alterate ale conştiinței datorită ingestiei unor substanțe, deprivării senzoriale etc. constituie punctul

de plecare al unor cercetări cu privire la transpersonalitatea conştiinţei dar şi la funcţia virtualizantă a aparatului cerebral. Arhetipurile ca structuri formatoare translingvistice, specifice speciei umane, permit unificarea experienţei printr-o matrice virtualizantă specific umană peste care se suprapune paternul cultural specific unui spaţiu geografic şi timp istoric. Aceste arhetipuri sunt structuri formatoare ale conştiinţei, adevărate programe metalingvistice care permit funcţionarea structurilor cognitiv operaţionale ale fiinţei, prin intermediul unor procedee de virtualizare a realului. Sensul termenului virtual, este cel folosit de Lucian Blaga, care semnifică o realitate paralelă construită prin modelarea şi remodelarea subiectivă a Universului exterior.

Inspiraţia poate fi înţeleasă ca o rezonanţă transpersonală a artistului cu structuri arhetipale active în subconştientul colectiv. Inspiraţia capătă sensul de stare modificată a conştiinţei în care rezonanţa arhetipală se manifestă activ asupra artistului făcând posibil un transfer de informaţie din structura formativă a subconştientului colectiv în matricea virtualizantă a artistului unde capătă încărcătură semnificantă şi astfel posibilitatea de a apărea sub forma unei opere de artă. Conceptul de inspiraţie este legat de asemeni de conceptul de geniu. Creativitatea de geniu privită din perspectiva transpersonală ar fi aceea care face active la nivelul subconştientului colectiv noi structuri arhetipale sau noi funcţii ale arhetipurilor existente. De exemplu arhetipul Marii Zeiţe afroditice s-a menţinut activ în subconştientul colectiv european chiar dacă creştinismul nu accepta ca reprezentare feminină decât aspectul Marii Zeiţe Mame prin venerarea de către cavalerii medievali, a frumoasei intangibile, aşa cum este de exemplu Beatrice pentru Dante. Dante a putut menţine activ arhetipul afroditic şi prin aceasta să creeze în jurul său Infernul, Purgatoriul şi Paradisul.

Funcţia de suport a accesului la sacru. Icoana deşi reprezintă o imago mundi, o reprezentare transfigurată a infinitului în comprehensibil, reprezintă şi o principală cale de acces a individului la sacru. Icoana este în acest fel o poartă care deschide pentru credincios taina transcendenţei.

Sanctificată ritual, icoana devine o prezenţă a transcendenţei pe care o reprezintă. Cultul icoanelor permite conştiinţei să acceadă la realităţi care altfel i-ar fi imposibile. Icoana este dincolo de a fi o imagine a Divinului, fiind în primul rând, un element de sacralitate. Spaţiul se sacralizează prin prezenţa icoanei, prin instituirea centrului. Existenţa unei icoane într-o casă face ca în acel spaţiu să fie prezent sacrul, scoţând gospodăria din ordinea profană a lumii şi aşezând-o „în centru".

„Drumul spre „înţelepciune" sau spre „libertate" este un drum spre centrul fiinţei tale. Aceasta este cea mai simplă definiţie care se poate da metafizicii în genere. Şi este interesant de remarcat că o definiţie similară se poate da religiei în genere: drum spre „centru". Într-adevăr, orice act religios presupune ieşirea din zona profană (care ar corespunde, în ordine metafizică, ieşirii din devenire, din „viaţă" şi „istorie") şi intrarea într-o oază sacră (templu, loc sacrificial, timp liturgic, „starea rugăciunii" etc). Dar zona sacră prin excelenţă, templul sau altarul, este considerat în toate tradiţiile religioase „centrul lumii".(Aşadar, intrarea sacrificială într-o zonă sacră este un drum spre „centru", spre Realitatea absolută. Căci „sacrul" asta înseamnă este, realitatea absolută, opusă „profanului" devenirii, vieţii într-un cuvânt lui non-este" [Eliade, 1991: 129].

Icoana sau pictura bisericească transmite pe de o parte învăţătura, fiind „un îndreptar de dogmatică pentru cei care nu pot citi ori înţelege astfel scriptura, iar pe de altă parte punctul de contact între credincios şi picioarele divinităţii pe care le sărută în icoană. „Grigorie cel Mare scria că în sfintele locaşuri se folosesc imaginile pentru ca aceia care nu cunosc scrierea să poată citi pe pereţi ceea ce nu sunt în măsură să citească în cărţi" [cf. Lazarev, 1980: 52].

Patriahul Nichifor aprecia că „adesea ceea ce intelectul nu surprinde ascultând este explicat de către vedere care nu se pretează la interpretări false”. Reciproc cu această funcţie didactic ilustrativă arta sacră bizantină era obiect de adorare întrucât însuşi împăratul se prosterna în faţa porţii împărăteşti a altarului adorându-l astfel pe Isus.

Catedrala, biserica în genere ca operă arhitectonică este prin ea însăşi un spaţiu sacru. Realizarea liturghiei este corelată cu prezenţa enoriaşilor în spaţiul sacru al bisericii. Biserica ca şi construcţie mediază accesul la sacru, căci este locul, unde Dumnezeu se manifestă în chip personal prin taina euharistiei. În ultima vreme o parte a acestei funcţii sacre a bisericii a fost diminuată prin transmisia radiofonică sau televizată a unor slujbe religioase inclusiv liturgice. Transmisia are loc din incinta bisericii şi este recepţionată de credincios în propria locuinţă trecându-se accentul de la prezenţa în spaţiul sacru al bisericii la sacralizarea prezenţei credinciosului în orice parte a spaţiului prin prezenţa la taina cuvântului liturgic. Muzica bisericească are la rândul său rolul de a induce în ascultător starea de sacralitate atât prin acordurile sale cât şi prin intermediul versurilor dacă acestea există. Muzica religioasă face astfel posibilă acordarea conştiinţei ascultătorului cu sfera sacră invocată de muzică şi astfel participarea credinciosului la esenţa sacră evocată.

În religia hindusă precum şi cea tibetană o formă aparte de reprezentare artistico ritualică a Universului o constituie mandalele, reprezentări simbolice complexe ale desfăşurării cosmosului şi forţelor subtile care animă deopotrivă microcosmosul fiinţelor umane şi Universul întreg privit ca o desfăşurare. Mandala este o reprezentare simbolică a lumii.

> „Înainte de toate mandala delimitează suprafaţa sfinţită şi o păzeşte de invazia forţelor dezagregante simbolizate de ciclurile demonice. Dar ea e mult mai mult decât o suprafaţă sfinţită care trebuie menţinută curată în scopuri ritualice şi liturgice. De fapt ea e o cosmogramă, e întregul

> Univers în schema sa esenţială, în procesul său de emanare şi de resorbţie. Universul nu doar în inerta lui întindere spaţială ci şi ca revoluţie temporală" [Tucci, 1955: 31].

Privită ca operă de artă mandala este un spaţiu cromatic armonios, dar fiecare secţiune a ei simbolizează o dimensiune a lumii, un spaţiu sacru, destinat spre a fi interiorizat de către conştiinţă.

> „Operaţia de creare a mandalei este prin ea însăşi un ritual care permite purificarea şi spiritualizarea conştiinţei celui care o practică. „a desena o mandala nu e un lucru simplu e un rit ce ţinteşte spre o palingeneză a individului şi la ale cărei amănunte acesta trebuie să participe cu toată atenţia cerută de importanţa rezultatului dorit. O greşeală, o scăpare, sau uitare a ceva, fac acţiunea ineficace" [Tucci, 1995: 48].

Alături de mandală templul indian însuşi este o astfel de reprezentare a Universului fiind destinat pătrunderii credinciosului în spaţiul sacru al conştiinţei pure. „Templul Barabudur este el însuşi o imagine a Cosmosului şi e construit ca un munte artificial, urcându-l pelerinul se apropie de centrul lumii şi pe terasa superioară realizează o rupere de nivel transcendând spaţiul profan eterogen şi pătrunzând într-un ţinut pur" [Eliade, 1993: 120]. În cadrul psihologiei transpersonale Grof utilizează reprezentările artistice pentru a facilita accesul subiecţilor la dimensiunile transpersonale ale conştiinţei [2006: 45-65].

*
* *

Arta ca exprimare spirituală a fost din cele mai vechi timpuri pusă în legătură cu nevoia artistului de raportare la transcendentul universal, în ultimă instanţă la supraesenţial. Arta autentică s-a născut din mărturisirea sinceră a dorului de transcendent ce-l înflăcărează şi inspiră pe artist. Primele forme cunoscute ale reprezentării artistice-picturale rupestre au fost legate se pare de primele forme ritualice de invocare a prosperităţii, când prin redarea vânătorii unui animal se anticipa succesul vânătorii viitoare. Relaţia omului cu sacrul a fost în toate epocile şi culturile mediată de exprimarea artistică care permite accesul fiinţei umane atât a artistului cât şi a receptorului operei de artă la transcendenţă prin transfigurarea realului. „Limbajul artei substituie discursivitatea narativă prin categoriile formei, conceptualizarea prin simbol. Opera de artă autentică părăseşte spaţiul realităţii obiective către o lume a formelor luând cu sine subiectul operei, pe artist şi pe receptorul operei într-o efemeră dar extatică identificare.

Întrebări şi teme de dezbatere filosofică:

1. Analizaţi funcţiile spirituale ale artei din perspectiva creştină.

2. Se poate utiliza arta în sensul transformării mediului social?

3. Analizaţi evoluţia conceptului de creaţie artistică şi originalitatea operei de artă din perspectiva globalizării comunicaţiilor şi a apariţiei ideologiei creativităţii colaborative.

DIRECȚII ÎN FILOSOFIE

METAFIZICA

Metafizica reprezintă un domeniu privilegiat al discursului filosofic, puțini gânditori rezistând tentației de a reflecta asupra sensurilor ultime, şi a realităților prime.

Deşi termenul *metafizica* se originează în scrierile aristotelice, accepțiuni metafizice sunt prezente la filosofii presocratici, care identifică originea lumii în apă (Thales din Milet), în număr (Pitagora), atomi (Demicrit), şi chiar o substanță indefinită şi fără margini – apeiron (Anaximandru).

Pentru Platon lumea în care trăim este dublată de una a ideilor pure, eternă şi imuabilă. Aceasta există, separată fiind de cea a lucrurilor sensibile, şi autonomă față de aceasta. Lumea ideilor este perfectă în sine, şi nesupusă schimbărior sau transformărilor, care afectează lumea sensibilă. Lumea sensibilă este determinată de lumea ideilor, prin ceea ce Platon numeşte *„participare”*. Deşi ideile nu se manifestă în starea lor pură în lumea sensibilă, noi putem avea o înțelegere asupra ideilor (cu precădere a celor de bine şi frumos care îl preocupă pe Platon) pentru că acestea există în lumea noastră în formă amestecată (impură). În lumea sensibilă avem lucruri frumoase, pe care le putem sesiza ca fiind frumoase, tocmai pentru că „participă la frumosul în sine”. Karl Popper explică faptul că legile umane sunt parte dintr-o lege cosmică universală care în viziunea filosofului atenian se manifestă sub forma unei degenerări ciclice a întregului univers astfel încât în epoca actuală sunt necesare legi umane care să suplinească lipsa prezenței efective a Zeului în lume (1993:34). Doctrina platoniciană cu privire la *lumea ideilor* suferă o evoluție de-a lungul vieții filosofului. Profesorul Aurel Codoban de la Universitatea din Cluj precizează că în dialogurile din etapa *socratică* a lui Platon, lumea ideilor este formată în special din ideile cu valoare morală Binele, Adevărul, Frumosul, filosoful adăugând ulterior formele geometrice pure dintre care sunt amintite sfera,

cercul şi triunghiul, „genurile proxime ale speciilor tuturor lucrurilor” (Codoban, 2009: 23).

Pentru Aristotel, principalul discipol al lui Platon, şi căruia îi datorăm termenul de metafizică, lumea există ca substanță, iar ideiile nu sunt privite în maniera lui Platon ca formând o lume pură, ci implicate în lucruri, ca *forme* ale acestora. Stagiritul –Aristotel era originar din oraşul grecesc Stagira- pune bazele gândirii categoriale în metafizică, modalitate de filosofare ce va fi abordată şi de alți gânditori printre care şi Kant. Noi vom prezenta această modalitate de contrucție a metafizicii pornind de la interpretarea dată de de Noica.

Constantin Noica prezintă o relație inedită între ființă şi real. Realul noician este alcătuit din 27 de trepte preluate din operele lui Platon, Aristotel şi Kant.

„La Platon: ființă:
- stare, mişcare,
- identitate, alteritate;

La Aristotel: ființă individuală
- cantitate, calitate, relație,
- spațiu, timp, modalitate,
- activitate, pasivitate, posesiune;

La Kant: unitate, pluralitate, totalitate,
- existență, inexistență, limitație,
- substanță, cauzalitate, comunitate,
- posibilitate, realitate, necesitate [Noica, 1996: 6].

Cercetarea categorială este realizată de Noica în orizontul „Logicii ontologice” [Biru, 2004: 108]. Ierarhizarea realului prin structura categorială instituie nivelurile ontologice şi implicit ideea de structură în înțelegerea realului. Ființa este o specie de primă mărime a realului. Ființa platoniciană este reiterată aristotelic ca ființă individuală. Făcând din ființă o specie a realului, Noica, descrie astfel modalitatea de a fi a Ființei. Ființa este reală. De fapt este mai

instructiv să citim acest tablou al realului în sens invers. Modul specific de fiinţare a fiecărei categorii este fiinţarea în real. Pe ultimul nivel al realului se află posibilitatea, realitatea şi necesitatea. Posibilitatea este inclusă aşadar în real dar şi realitatea este inclusă în real. Modul de a fi a realităţii este acela că este reală, dar şi modul de a fi al posibilităţii este tot acela de a fi real. Dar sunt într-adevăr cele 27 de categorii „ideile cele mai generale ale cugetului omenesc"? [Noica, 1996: 5]. Noica pretinde că da. Ele sunt în acelaşi timp modul de fiinţare a realului. Care este potrivirea între real şi gândire? Sunt două posibilităţi: gândirea înţelege realul în manieră categorială, sau gândirea instituie realul în manieră categorială. Fiinţa este diferită de orice fiinţare, „fiinţa lumii e altceva" [1996: 13]. Dar este, de asemenea, nedeterminare, respectiv posibilitate nesfârşită. Biru afirmă:

> „O a patra poziţie (sau gând, cel al omului de azi) spune, pare-se, că «fiinţa lumii e nesfârşita posibilitate a materiei (...), a celei care-şi face singură forma (...), o devenire cu istoric (...) gândirea care neagă» [2004: 110].

Gândirea categorială introducând treptele în real instituie în fapt realul în faţa conştiinţei. Gândirea categorială permite conştiinţei să spună ceva despre real. Sub acest aspect fiinţa este într-adevăr o specie a realului, aşa cum şi posibilitatea este. Substanţa este pentru Aristotel ultima şi cea mai înaltă formă a fiinţei fiind astfel a categorială. Noica însă instituie o tradiţie kantiană în relaţie cu realul. Kant afirmă că: „Există totuşi un concept, şi anume, numai acest singur concept, fiindcă nonexistenţa sau suprimarea obiectului ei este în sine contradictorie şi că acesta este conceptul fiinţei infinit reale. Această fiinţă spuneţi voi are toată realitatea. (...) Însă în realitatea totală este cuprinsă şi existenţa deci existenţa este cuprinsă în conceptul de posibil" [1994: 458].

Tema principală a Filosofiei kantiene este întemeierea cunoaşterii cu precădere a cunoaşterii metafizice. Kant îşi descrie

propria viziune pe care o numeşte idealism transcedental ca o doctrină conform căreia cunoaşterea noastră se referă mai mult la „apariţii" (adică cum apare lumea în conştiinţă şi pentru conştiinţă) decât lucrurile aşa cum sunt ele în sine (Ciulei 2009 :316). Motivul acestei limitări a cunoaşterii este reprezentat a cunoaşterii este reprezentat de specificul conştiinţei şi sensibilităţii umane. Cunoaşterea are pentru filosoful german o origine dublă: atât sensibilitatea – informaţiile preluate direct prin simţuri, - cât şi intelectul care operează cu concepte, raţionamente etc.- Astfel Kant unifică empirismul care accentua rolul simţurilor în cunoaştere cu raţionalismul pentru care singura sursă de cunoaştere reală este raţiunea. În viziunea kantiană sensibilitatea trebuie să se conformeze intelectului şi reciproc (Ciulei, 2009 :314). Dacă matematica este evidentă în sine (Kant, 1969:559) alte ştiinţe printre care Metafizica au nevoie de rezultate provenind de la simţuri pentru a putea fi întemeiate. Ca atare în conştiinţă există intuiţii pure care nu apar prin simţuri, cum sunt cele matematice. Acestea nu sânt însă suficiente pentru a da seama de natură, sau societate. Cunoştinţelor apriorice (care nu provin din simţuri) trebuie să li se adauge cele sintetice (care se referă la informaţii prin simţuri). Astfel judecata spune Kant se poate realiza prin propoziţii de tip sintetico aprioric. Având caracterul sintetic ele nu se pot referi la lucrurile în sine (înţelese într-o manieră ce derivă din ideile platoniciene) ci la modul în care acestea apar pentru conştiinţă.

Kant a intenţionat „să întemeieze metafizica, pe aceleaşi baze ca orice ştiinţă posibilă". Pentru a putea fonda metafizica Kant rejectează materialismul arătând caracterul ideal al spaţiului, timpului şi materiei. Accesul la lumea corpurilor este permis prin percepţii [Andrei, 1997: 214-216]. Kant înlătură pe rând psihologia raţională, cosmologia şi teologia raţională pentru a stabili raportul raţiunii omeneşti cu lumea inteligibilă prin raţiunea practică şi prin raţiunea speculativă [1997: 215]. Pentru a putea fonda metafizica, Kant propune o gnoseologie care să limiteze domeniul de acţiune a cunoaşterii şi limita implicită a metafizicii. Lumea fenomenelor poate fi cognoscibilă pe cale ştiinţifică. Lumea lucrurilor în sine, ca obiect

specific al metafizicii, ar trebui să poată fi cunoscută prin depăşirea „experienţei sensibile” [1997: 215]. Metoda metafizicii kantiene este cea transcedentală. Oswald Vulpe consideră că „metafizica lui Kant e o teorie pozitivă a cunoaşterii, o teorie a tot ce e aprioric în fenomene, o teorie a transcedentalului [cf. Andrei, 1997: 215].

Lucrul în sine este incognoscibil pentru că facultatea noastră de judecată nu-l poate judeca. Pentru Kant există o distincţie între intelect şi raţiune care constă „în aceea că conceptele intelectului se referă numai la fenomene ce sunt condiţionate iar conceptele raţiunii se referă la necondiţionat care nu e obiect de experienţă” [Andrei, 1994: 216]. Lucrul în sine este limitativ, pentru intelect fiind necondiţionatul. Lucrul în sine este o idee transcedentală fiind aşadar o limitare a experienţei, şi o limită a cunoaşterii. În mod transcedental Kant identifică necondiţionatul, în noi ca suflet, înafara noastră ca lume şi referitor la orice existenţă posibilă, ca Dumnezeu. Instituind limite cunoaşterii, Kant studiază şi metafizica ca o posibilă formă pozitivă de cunoaştere. Ea este oarecum posibilă doar ca o cunoaştere transcedentală. După experienţa kantiană vorbirea despre fiinţă a devenit un subiect extrem de delicat.

După cum arată Ion Petrovici, adversarii metafizicii afirmă – pornind de la Kant – „existenţa limitelor puterii noastre de a cunoaşte”:

> „Noi nu putem cunoaşte decât „aparenţele” lucrurilor şi pe acestea le studiază ştiinţele speciale. Esenţa lor şi ultima lor realitate pe care metafizica năzuieşte a o studia, aceasta ne scapă cu desăvârşire şi nu putem avea despre dânsa o cunoştinţă cât de aproximativă. Nu doar că termenul speculărilor metafizice ar fi himere şi imaginare. El există, dar nu ne este îngăduit nouă să luăm vreun contact” [1992: 14].

Idealismul hegelian are ca centralitate ontologică Spiritul Absolutul ca “Idee Logică”: “Absolutul prin procesul său de

transformare dă naştere lumii, care reprezintă astfel numai grade de desăvâşire a perfecţiunii lui" [Andrei, 1997: 118]. În "Fenomenologia spiritului", Hegel (1770- 1831) identifică realitatea cu desfăşurarea "Ideii Absolute". În acest sens, Tudor Ghideanu afirmă că, pentru Hegel, "conceptul sau sensul nu este exterior fiinţei, pentru că fiinţa este acelaşi lucru cu fiinţa care se gândeşte pe sine însăşi" [1999: 72]. Dumnezeu este Absolutul în cunoaşterea căruia spiritul devine liber de orice formă finită. Cunoaşterea religioasă apare la Hegel sub forma religiei naturale cu cele trei faze ale sale:

1. *magia* (fetişism, lamaism);
2. religia imaginaţiei (brahmanism);
3. religia luminii (persianism) şi religia individualităţii spirituale [Andrei, 1997: 119].

Pentru Hegel, Absolutul este Ideea Logică [Andrei, 1997: 116] care coboară în natura inconştientă, şi de aici urmează un proces de autoperfecţionare până la Conştiinţă de Sine. Istoria, şi dezvoltarea socială este modalitatea Ideii Absolute de a se autocunoaşte. Karl Popper îl consideră pe HEGEL un urmaş direct a lui Heraclit, Platon şi Aristotel. Filosofia lui Hegel îmbracă forma unei dialectici idealiste. Esenţa filosofiei hegeliene se bazează pe dinamica contrariilor care în loc a se exclude reciproc se determină reciproc unindu-se în forme superioare sintetice. „Teza şi antiteza" se îmbină reciproc într-o formă nouă validată ca teză la un alt nivel al realităţii căreia i se opune o nouă antiteză pe acest nivel al realităţii. Popper consideră că metoda dialectică aplicată în filosofia socială şi cea juridică poate fi evidenţiată o sursă a totalitarismului (1993, II : 39). Unirea contrariilor deschide calea unei teoretizări a statului unic, partidului unic, conducătorului unic, care unifică în esenţa sa toate polarităţile din societate aducînd „spiritul istoriei" în actualitate.

Dialectica nu este doar un principiu al raţiunii ci doar al realităţii însăşi. Unitatea contrariilor propusă de Hegel constituie o logică a devenirii, a transformărilor. Antinomiile aparente sunt rezolvate dinamic în cadrul unor procese transformatoare. Deşi negaţia este cuprinsă în natura „conceptului" transformarea acestuia în contradictoriul său este judecată în baza unei logici a

întregului care conține în sine contradicția ca posibilitate transformatoare.

Hegel definește dialectica în ordinea naturii prin exemplul dispariției mugurului în floare și a florii în fruct, toate nefiind altceva decât manifestări ale aceleiași plante, care este adevăratul întreg. Unitatea contrariilor nu poate fi sesizată în instantanee specifice situației în care obiectul este identic cu sine însuși (mugurul este doar mugur și nu floare în exprimarea hegeliană). Cu toate acestea mugurul devine floare întrucât o conține în potență. Transformarea mugurului în floare se produce doar în anumite condiții care permit actualizarea potențelor. În termeni neohegelieni nu e suficient să vezi stejarul încă din faza de ghindă, (Thatchenkery, 2009) este necesar să orientezi transformarea ghindei înspre starea de stejar, printr-o corectă coordonare a evoluției dialectice.

Pozitivismul și neopozitivismul îi critică metafizicii non-verticabilitatea. Metafizica este așadar privită într-un raport de subordonare gnoseologică față de științe. Științele sunt pozitive căci ne dau rezultate verificabile despre realitate științele naturii, despre om științele sociale și respectiv despre obiecte abstracte matematica. Pe tradiția kantiană, pentru a se putea fonda apriori metafizica, ea trebuie să se bazeze doar pe rațiune, fără a putea face apel la verificare. Ioan Petrovici respinge această idee, afirmând că:

> *„Motivul de căpetenie pentru care metoda aprioricӑ raționalistă nu poate fi metoda metafizicii, este că această îndeletnicire a spiritului nostru nu râvnește să construiască realități posibile ca matematica, ci să sesizeze realitatea așa cum există efectiv. De când s-a stabilit deșertăciunea argumentelor ontologice care pretindeau că pot eventual deduce din prezența unei idei în spiritul nostru existența obiectului ei în lumea din afară, construcțiile apriorice cu caracter metafizic nu pot avea decât valoarea unor opere de imaginație, a unor alcătuiri subiective, care pot fi ingenioase și interesante, dar care nu implică valoare de adevăr" [1992: 34].*

Întemeiată pe judecata sintetico-apriori filosofia kantiană se arată a fi primul semn de întrebare în fața certitudinilor carteziene. Kant a făcut subiectivitatea şi conştiința de sine să rămână sub tirania (şi în conul de umbră) a unei insondabile voințe de a şti [Ghideanu, 2003: 7]. Tocmai astfel, încercarea kantiană de a întemeia metafizica naturii sub forma unei ştiințe riguroase, este considerată de Ilie Pârvu drept cea mai „înaltă sinteză a ştiinței moderne" [1990:160].

Postkantienii au sesizat impasul filosofiei ca ştiință, care nu se mai poate referi la ființă, ci la formele ființei. Postcartezienii au conceput universul ca fiind un „în sine", transcendența nefiind nici negată nici afirmată ea rămânând în afara granițelor cunoaşterii. Ştiința pozitivă deşi critică dogmele, se întemeiază la rândul său, pe un set de structuri dogmatice axiomatice: ceea ce există poate fi cunoscut, ceea ce există este „un însine" coerent în măsura cunoaşterii legilor naturii, este posibilă întrucât aceasta ascultă integral de propriile legi. De la pozitivism la materialism a fost un singur pas. Divinitatea este exclusă din sfera ştiinței, întrucât lumea funcționează fără prezența Divinității în mod mecanic şi adecvat. În acest sens, Popper aşează modernitatea sub semnul înlocuirii ideii de Dumnezeu cu cea de Natură, şi construind prin aceasta o nouă religie a modernității în jurul ideii de Natură [1998:113].

*
*   *

Ion Petrovici ne propune o serie de metode în metafizică. Cea rațională derivată direct din apriorismul kantian deşi este văzută ca o suprimare a metafizicii [1992: 36] este în sine o formă eficientă de rostire asupra ființei întrucât orice cunoaştere trebuie să se adapte ze spiritului nostru.

- Metoda aprioristă cu privire la realitate este văzută de Ion Petrovici ca „un element din corpul metafizicii chiar dacă nu poate fi vorba să o constituie în întregime".

• O a doua metodă propusă de Ion Petrovici [1992: 37] este metoda mistică. Calea extazului mistic, este o sinteză între aspiraţia raţionalismului de a fonda „cunoaşterea pe un proces curat lăuntric cu stingerea datelor sensibile şi tăierea oricărei comunicări cu lumea dinafară [1992: 37] împletită cu viziunea empiristă de a fonda cunoaşterea pe experienţă, într-un anume sens cunoaşterea mistică este „mai imediată" decât cea sensibilă. Cunoaşterea mistică nu este mediată de simţuri, ca atare nu are de înfruntat sensibilul şi nu este nici o structură rigidă a formelor gândirii care încearcă în zadar să cuprindă fiinţa.

Nae Ionescu vede şi el „două rădăcini ale procesului metafizic: pe de o parte la atitudinea mistică, pe de altă parte la atitudinea logică [1991: 108]. Nae Ionescu presupune că „toate metafizicile care au la bază acţiunea sunt panteiste, adică consideră că Dumnezeu şi cosmosul ca existenţă, sunt una, că Dumnezeu nu e deosebit de lume, ci este unu cu lumea", respectiv că: „Sistemele metafizice care au la bază munca, creaţia, sunt sisteme care-l confundă pe om cu Dumnezeu" [1991: 109]. În paralel cu acestea se afirmă sistemele mistice contemplative. Contemplaţia este o ieşire din eu pentru a comunica cu existenţa. Ieşirea din sine este necesară datorită experienţei alterităţii, ori în viziunea mistică aceasta pune în esenţă fuziunea dintre subiect şi obiect. Un al treilea tip de metafizică – numit de Nae Ionescu „mixt" – este un tip în care cunoştinţa este clară prin concepte şi transmiterea clară prin concepte cu ajutorul raţionamentelor este întretăiată şi ajutată prin apelul la intuiţia mistică [1991: 14].

Metafizicianul, chiar dacă face o metafizică „mistică", poate prelua câmpuri conceptuale ale ştiinţei vremii sale, care trebuiesc însă integrate ontologic ca viziuni unitare asupra existenţei. Intuiţia bergsoniană este o deschidere comprehensivă care permite conştiinţei să sesizeze elanul vital. Intuiţia bergsoniană se poate transfera în acţiune pe planul artei prin înlăturarea semnificaţiei pragmatice ale realităţii şi ale convenţiei sociale. Bergson este un critic al metafizicii întrucât inteligenţa noastră nu poate cuprinde

realitatea absolută. Ceea ce face Bergson este de fapt o reinstituire a metafizicii posibilă prin intuiție. Intuiția bergsoniană nu este o cuprindere mistică a obiectului în subiect, ci o depășire a construcției științifice tocmai prin accesul imediat al conștiinței la realitatea elanului vital.

Metoda analogiei este văzută de Ion Petrovici ca având o poziție centrală în construcțiile metafizice. Materialul empiric furnizează intuiției metafizice „oportunități de analogie". Extinderea unei legi științifice pe domeniul metafizicii este o analogie creatoare. Generalizând datele observabile asupra existenței polarizării în lumea materială (cele două sexe care se reunesc pentru a da naștere unui copil) prin analogie generalizatoare se ajunge la un dualism metafizic care deși nu mai seamănă cu versiunea originală, senzorială a informației, are totuși trăsături comune cu acesta.

Dualismul apare chiar la Descartes prin distincția între *res extensa* și *res cogitans*. Este dualitatea carteziană o analogie creatoare a dualității sexelor? Existența a două naturi este dedusă de Descartes pe cale pur rațională. Cele două naturi sunt însă unite. Natura corporală fiind cea care permite manifestarea unor acte precum pasiunea, având în vedere că: „Valorizarea omului ca un singur întreg este în mod remarcabil ilustrată prin ilustrarea pasiunilor" [Gulian, 1990: 40-41]. Desigur că Descartes nu a vorbit niciodată despre dualitatea sa, a substanțelor ca de o analogie creatoare a dualității sexelor. Noi o putem sesiza ca substrat infraconștient întrucât *res extensa* este legată de pasiuni și chiar de pasivitate căci ea e cea care percepe senzațiile. Pasivitatea este asociată în subconștient și avem motive să credem că acest lucru era valabil și pe vremea lui Descartes cu feminitatea, iar acțiunea cu masculinitatea și raționalitatea. Instrumentarul hermeneutic al zilelor noastre ne permite să facem interpretări de acest gen.

*　*
*

În transmodernitate, construcțiile metafizice trebuie să țină cont de experiența științifică, adusă de fizica modernă cât și de modelul unei lumi fără granițe. Postulând o realitate care „conține

Ființa alături de Neființă" o metafizică transmodernă poate avea ca punct de plecare o logică a terțului inclus în maniera propusă de Basarab Nicolescu şi Ştefan Lupaşcu. Construcția unei astfel de metafizici va trebui să se orienteze către aparate logice nearistotelice cu care să poată opera în toate lumile posibile, care alături de lumile existente se constituie ca părți ale realului. Modelul unor astfel de logici bazate pe principiul terțului inclus stau la baza unor „doctrine mistice" din analiza cărora, pe baza metodologiei construcționist-fractalice se pot analiza modele de ontologii posibil de construit în filosofia contemporană.

Întrebări şi teme de dezbatere filosofică:

1. Prezentați un sistem metafizic care a influențat dezvoltarea ulterioară a filosofiei. (Platon, Aristotel, Descartes, Kant, Hegel, Husserl, etc).
2. Dați exemple de filosofi români care au contribuții semnificative în domeniul Metafizicii.

EPISTEMOLOGIE ŞI FILOSOFIA CUNOAŞTERII

Ansamblul ştiinţei contemporane poate fi înţeles ca o permanentă întrepătrundere a unor teorii, idei, soluţii realizate de cercetători din ramuri de activitate cât mai diversă. Rolul ştiinţei contemporane nu mai este acela de a prezenta lumea aşa cum este, ci mai degrabă a crea un model de înţelegere a acesteia. Conceptul de adevăr este necesar în cadrul modelelor teoretice, pentru a putea exista progres. În acest sens adevărul apare doar ca un non fals. Constantin Sălăvăstru formulează urmându-l pe Petre Botezatu patru dimensiuni ale adevărului în ştiinţă: „dimensiunea corespondenţei, dimensiunea reprezentării, dimensiunea referinţei şi dimensiunea informaţiei" [1997: 176]. Adevărul ca certitudine nu mai este însă deplin adecvat ştiinţelor. Conceptul de adevăr suferă o mutaţie epistemică în cadrul epistemologiilor construcţioniste. Aşa cum precizează Ştefan Cojocaru, construcţionismul abandonează ideea conform căreia mintea individului reprezintă oglinda realităţii. Construcţionismul se bazează pe relaţii şi susţine rolul individului în construcţia realităţilor semnificative [2005:25]. Concepte precum cel de verosimilitate devin mai adecvate pentru a descrie caracterul noilor legi formulate în interiorul unor ştiinţe care se îndepărtează din ce în ce mai mult de ceea ce poate fi efectiv experimentat sau chiar observat în mod direct.

Ştiinţele de vârf vorbesc de modele de Univers având valoare de adevăr matematic şi nu de adevăr corespondenţă. Chiar modelarea matematică a Cosmologiei se face pornind de la un Univers axiomatic care să descrie cât mai bine, rezultatele observaţiilor. Adevărul fiind un apanaj al noilor epistemologii capătă semnificaţie etică în corelaţie cu metodologia ştiinţei şi cercetării. Construcţia ştiinţei fiind o serie nesfârşită de modele explicative ale realităţii, le putem accepta la limită ca fiind constructe sociale care facilitează înţelegerea consensuală a realităţii.

Schimbarea paradigmei ontologice, este inevitabil urmată de modificarea paradigmei epistemice. La nivel metodologic, apar modele construcționiste, care subliniază importanța integralității sistemice a cercetării. Transdisciplinaritatea este unul dintre fundament epistemice ale transmodernității. Model gnoseologic pe care îl putem numi cunoaşterea integrală, vizează recuperarea alterității ca o componentă absolut necesară în definirea propriului.

Ken Wilber propune pentru explicarea conştiinței conceptul de holon. Holon-ul (gr. Holos = întreg + on = entitate) este o noțiune ce desemnează ceva ce este simultan un întreg şi o parte, iar termenul a fost propus pentru prima dată de Arthur Koestler [Grof, 2006: 66]. Un holon se referă la un sistem (sau fenomen) care este întreg în sine însuşi, şi în acelaşi timp este o parte a unui sistem mai mare (cu adâncime de organizare mai mare). Caracterizează sistemele imbricate („nested") – unul în altul. Fiecare sistem poate fi considerat un holon, de la particulele subatomice la universul ca întreg. Pe plan fizic, cuvintele, ideile, sunetele, emoțiile, tot ceea ce poate fi identificat (cu excepția probabil a creației însăşi) este simultan parte a ceva şi poate fi văzut ca având părți.

Deoarece fiecare holon este încorporat în întregi mai mari, el este influențat şi la rându-i influențează aceste părți mai mari. Fiecare holon conține de asemenea subsisteme (părți), şi este influențat şi influențează părțile sale. Informația circulă bidirecțional între sistemele mai mici şi cele mai mari (aici mici şi mari se referă la adâncimea organizării şi nu la dimensiunea sistemului). Când această bidirecționalitate a fluxului informației şi înțelegerea rolului sunt compromise, sistemul începe să colapseze, întregii nu-şi mai recunosc dependența lor în ceea ce priveşte părțile subsidiare şi părțile nu mai recunosc autoritatea de organizare a întregilor.

Ierarhia holonilor este denumită holarhie. Ea reprezintă o ierarhie naturală în sensul că este mai degrabă obiectivă decât subiectivă. Wilber spune că ierahia holonilor se poate testa astfel: dacă se îndepărtează un tip de entitate din existență (holon), atunci toate celelalte entități (întregi) care sunt formate din acei holoni încetează să existe.

În mod normal realitatea acoperă cel puţin trei domenii:
— ceea ce putem „vedea” (observa) cu ajutorul simțurilor;
— ceea ce putem „vedea” cu „ochiul interior”;
— ceea ce face posibilă această observare, atât în interior cât şi în exterior [1982: 92-98].

Toate cele trei domenii pot fi abordate într-o manieră ştiinţifică! Dar ce înseamnă „ştiinţifică”? Wilber spune că ştiinţa în nici un caz nu trebuie să implice automat materialism [1997: 71-92]. Ştiinţa implică următoarele trei elemente:

- urmărim un fapt, ridicăm o obiecţie sau o paradigmă (engl. instruction, injuction, paradigm);
- percepem o anumită stare de lucruri;
- comparăm rezultatele noastre cu ale altora.

Pentru Wilber există trei tipuri de ştiinţă, realitatea cuprinzând cel puţin trei domenii, toate cele trei domenii putând fi abordate într-o manieră experimentală, experienţială şi deci într-un mod ştiinţific [2005].

Înţelegând cunoaşterea umană ca un sistem holarhic, experienţa artistică permite conştiinţei scurtcircuitarea ierarhiei şi a distanţelor dintre nivelurile realităţii, făcând posibilă transpunerea unui nivel al realităţii în altul ca o semioză a unui nivel prin stările simbolice accesibile unui alt nivel al realităţii. În această accepţiune, arta este în sine o experienţă psihedelică căci permite accesul unei conştiinţe la starea inerentă a unei alte conştiinţe. Artistul nu transmite doar propria stare ci direcţionează perceperea unei holarhii de către un subiect receptor. Într-un limbaj semiotic putem spune că un acelaşi Univers simbolic poate fi interpretat în moduri diferite pornind din rearanjări diferite ale uneia şi aceleiaşi holarhii fundamentale.

*
* *

Distincţia explicaţie-înţelegere devine limitată la modalitatea de aplicare a instrumentelor metodologice a cercetării fără a mai fi pe deplin operantă cu privire la validitatea rezultatelor cercetării. Cercetarea ştiinţifică este prin definiţie un proces de perfecţionare continuă produs sub reciprocă supervizare colegială. A supune atenţiei colegilor de domeniu de cercetare dintr-o cât mai largă sferă academică, rezultatele unui demers ştiinţific maximizează şansele acestuia de a avea pe de o parte impact ştiinţific şi pe de altă parte de a diminua riscurile unor erori metodologice. Analiza în sistem colegial (Peer Review) nu este sub nicio formă o modalitate de cenzură aplicată textului ştiinţific întrucât aceasta nu vizează în mod direct validitatea rezultatelor ci validitatea demersului ştiinţific care a dus la atingerea acelor rezultate. Creativitatea şi inovativitatea ştiinţifică şi tehnologică nu ar trebui sa fie limitată de supunerea propriilor opinii atenţiei colegiale, ci dimpotrivă eventualele sugestii venite de la peer review-uri pot, pentru lucrările cu adevărat de valoare, contribui la creşterea calităţii ştiinţifice a operei. Supunerea lucrării la un proces de Peer Review nu ar trebui să fie niciodată condiţionată de apartenenţa la mainstream-ul ştiinţific în domeniu, inovativitatea şi inventivitatea fiind punctele forte ale cercetării ştiinţifice. Abaterea de la mainstreem, în cazul în care cercetătorul o consideră necesară pentru a revoluţiona complet aria de cercetare, trebuie la rândul său să fie guvernată de legi sau norme de cercetare acceptate sau acceptabile în comunitatea academică respectivă. Tocmai acest nucleu epistemologic face o cercetare să fie declarată ca ştiinţifică. În realitate meinstream-ul ştiinţific este mult mai mult decât curentul de gândire majoritar în respectiva ramură a ştiinţei. Conceptul este ca atare un construct cultural, mai mult decât un curent ştiinţific. Wikipedia defineşte o serie de accepţiuni ale conceptului:

- Element de cunoaştere accesibil publicului (în cazul mainstream-ului ştiinţific accesibil publicului avizat, membrilor comunităţii ştiinţifice).
- Elemente de cunoaştere corelate mediului instituţional.

De asemenea sunt evidenţiate utilizări ale termenului în sensul de cultură majoritară, în opoziţie cu contraculturile, sau culturile minoritare. În acelaşi sens termenul mainstream poate fi înţeles ca un curent de opinie. Apartenenţa la curentul de opinie majoritar generează conformism social, fiind astfel instrument al controlului social. În cadrul ştiinţific analizat, teoriile existente, care au un număr ridicat de adepţi, vor avea tendinţa de a fi instituite ca un mainstream, şi apoi, utilizând instrumentul "controlului colegial", sau evaluarii colegiale, să dicteze asupra rezultatelor, nu doar asupra metodei. Metodologia însăşi face parte din corpusul theoretic al unei paradigme, ca atare, controlul metodologic, instituie un control al temelor cercetării, şi implicit asupra rezultatelor, raţionalizând ce este şi ce nu este ştiinţific. Adevărul ştiinţific capătă caracterul unui construct social. Fiind o mediere a interpretărilor, adevărul ştiinţific trebuie supus unui control etic. Care este însă atitudinea etică recomandabilă, într-un univers ştiinţific care se constituie tot mai mult din "semnificaţii" decât din "cunoaştere sistematică"? Aceeaşi dilemă etică, coexistă în toate domeniile în care alteritatea nu mai funcţionează ca limită. Cercetarea ştiinţifică este realizată prin paradigma creativităţii colaborative, care depăşeşte – în sensul integrator, transmodern- paradigma creativităţii individuale, şi a rolului geniului creator. Creativitatea colaborativă accentuează caracterul social al produsului procesului creator, cât şi al procesului în sine. Individul, cercetătorul este unitatea fractalică, cunoaşterea fiind scopul creşterii fratalice, în baza legii de generare dat de principiul colaborării colegiale (între egali). Creativitatea colaborativă şi evaluarea colegială sunt ambele elemente cu valenţă etică. Colaborarea şi colegialitatea presupun o etică afirmativă, o presupoziţie de tipul "celălalt îmi este nu doar egal, ci şi o resursă fără de care demersul meu ar deveni imposibil şi inutil".

Ştiinţa cuprinde două dimensiuni fundamentale şi anume descoperirea şi expunerea. Descoperirea reprezintă o activitate laborioasă de edificare a unor noi concepte, modalităţi de gândire, paradigme, soluţii constructive sau interpretative etc.

Această dimensiune presupune generarea noului şi este deseori denumită ca cercetare fundamentală.

O altă dimensiune importantă a cercetării o reprezintă aplicarea rezultatelor provenite din cercetarea fundamentală în situaţii concrete, la rezolvarea unor probleme, la construirea unor tehnologii. Aceasta nu aduce neaparat o noutate în planul cunoaşterii ci o plus valoare în cel al acţiunii.

Michael Kirton (1976) realizează o distincţie între tipurile de creativitate. Aceasta este definită ca fiind adaptativă respectiv inovativă. Cele două modalităţi diferite de creativitate provin din două stiluri cognitive diferite (Lungu 1995 :26). Din punctul nostru de vedere am putea extinde această distincţie sub forma unei analize a tipurilor de inteligenţă dominantă, cea teoretică, respectiv cea socială. În jargonul economic, inovativitatea poate fi înţeleasă „ca o gândire înafara cutiei" (out of the box thinking).

Inovativul este descris de Kirton ca producând soluţii transparadigmatice. Cercetătorul inovativ va realiza aşadar mai degrabă o cercetare fundamentală care presupune crearea unor noi modele de înţelegere a realităţii unor noi viziuni, unei noi paradigme.

Cercetătorul adaptativ va avea mai degrabă tendinţa să realizeze aplicaţii ale unor teorii fundamentale, la cazuri concrete, în rezolvarea unor probleme în conceperea unor tehnologii care să aplice, descoperirile produse de cercetarea fundamentală. Ambele tipuri de cercetare am spune noi sunt semnificative întrucât prima avansează cunoaşterea, iar cea de a doua formă o transformă în câmpul social. Analizând cele două forme ale cunoaşterii din punct de vedere constructionist am putea aprecia că cercetarea fundamentală cea care este menită să producă noi teorii, care să adecveze înţelegerea fenomenelor la rezultatele experimentale, reprezintă o formă de negociere privilegiată a realităţii, realizată la nivelul unui grup extrem de restrâns de experţi, care au caracteristica de a-şi putea reprezenta noua paradigmă şi deschiderea de a o „negocia". O teorie ştiinţifică nu are valoare pragmatică atâta vreme cât rezultatele produse nu pot fi utilizate pentru o „recadrare" a realităţii. În mod firesc astfel de teorii ar trebui să fie accesibile

respectivului grup de experţi în prima instanţă care să o recadreze adaptativ în funcţie de teoriile dominante, sau să aibă capacitatea de a o institui ca teorie dominantă. În ştiinţa actuală, mai ales în cea fundamentală vorbim mai mult de modele teoretice plauzibile decât ipoteze anonim acceptate. Modelele teoretice sânt cu atât mai „productive" cu cât pot fi dezvoltate noi teorii şi modele. Dezvoltarea ulterioară chiar dacă face parte din corpusul cercetării fundamentale, ea are un grad mai mare de adaptabilitate decât teoria iniţială. Un prim exemplu din domeniul ştiinţei îl reprezintă teoria relativităţii care este o rupere a paradigmei newtoniene, pe care o include ca un caz particular. Albert Einstein îşi va depăşi propria teorie, propunând teoria relativităţii generalizate, care deşi ţine cont de rezultatele teoriei restrânse a relativităţii o include ca pe un caz la limită. Acestea sunt exemple de abordări inovative ale ştiinţei. Construcţia unui motor care să permită o deplasare cu o viteză apropiată de cea a luminii ar fi un exemplu de transfer inovativ a unei cercetări într-o tehnologie. O situaţie aparte ar presupune-o inventarea unui motor superluminic care ar contrazice teoria relativităţii şi ar necesita o construcţie teoretică care să justifice realitatea tehnologică.

De fapt în istoria ştiinţei şi tehnologiei s-a întâmplat de foarte multe ori ca invenţiile tehnologice să preceadă explicaţia teoretică. Revenind la cele două modalităţi de a face ştiinţă adaptativă şi inovativă, considerăm necesare instrumente specifice de marchetizare a acestor rezultate.

Dacă cercetarea de excelenţă se adresează unui public cu înalt grad de avizare, ea ar trebui promovată în publicaţii de notorietate care sunt mai degrabă acceptate de cercetătorii de referinţă dintr-un anumit domeniu. Este cazul publicaţiilor cotate ISI cuprinse în aşa zisa „zonă roşie" a clasamentului ISI ca fiind jurnale cu cea mai mare notorietate în domeniu. Pe de altă parte rezultatele transferului cercetării în tehnologie ar trebui publicate în jurnale şi publicaţii accesibile managerilor care le pot utiliza în practică. Publicarea în jurnale ISI cu o cotare foarte înaltă, fie obligă managerii să citească acele jurnale care de fapt nu le sânt destinate,

fie condamnă rezultatele transferului cercetărilor în tehnologie la a rămâne sterile.

A aprecia munca unui cercetător exclusiv după criteriile publicării în reviste cu înalt prestigiu ştiinţific condamnă cercetarea la a fi separată de producţie, sau de practica socială în genere. Regândirea marketingului cercetării în funcţie de adresabilitatea unei cercetări, nu exclude necesitatea rigorii ştiinţifice şi controlului colegial (per rewew).

Publicaţiile care au rolul de a promova rezultatele cercetării considerăm că ar trebui să fie diferenţiate de cele care au ca rol diseminarea rezultatelor cercetării în interiorul comunităţii ştiinţifice.

Nu considerăm că se poate stabili o ierarhie reală între cercetarea fundamentală şi cea aplicată întrucât ambele participă la progresul cunoaşterii. Stimularea valorificării rezultatelor cercetării prin promovarea acestora înafara cadrelor restrânse ale proiectelor în care au fost realizate ar putea atrage o mai rapidă inserţie a cunoaşterii ştiinţifice în practica socială şi astfel, o mai rapidă trecere la „societatea bazată pe cunoaştere”.

O altă dimensiune a promovării ştiinţei o reprezintă rapida expunere a ideilor, modelelor şi teoriilor faţă de publicul ştiinţific şi academic. Aceasta se realizează prin intermediul cărţilor de specialitate şi a cursurilor universitare. Putem formula întrebarea dacă realizarea unor astfel de cărţi de specialitate şi cursuri reprezintă întradevăr o muncă de cercetare, sau este un alt domeniu al autoratului ştiinţific.

Din punctul nostru de vedere elaborarea unei cărţi de specialitate, reprezintă cercetare efectivă sub aspectul selectării teoriilor cele mai semnificative şi cu cele mai mari şanse de impact în practica profesională. Tot cercetare reprezintă elaborarea unor puncte de vedere asupra teoriilor expuse, care vor duce eventual la deschiderea unor noi domenii ale cercetării. Pe de-o parte nu putem afirma că se poate realiza cercetare fundamentală prin scrierea unor cărţi întrucât prea puţine teorii ştiinţifice sau puncte de vedere absolut originale necesită o tratare atât de extinsă. Pe de altă parte spaţiul amplu de expunere oferit de un volum permite cercetătorului

să-şi expună ideile într-un mod cât mai clar şi argumentat, dar în extenso subliniind posibile deschideri colaterale, abordări metodologice inedite, tipologii de înțelegere a realității științifice etc. Astfel că ideile expuse într-o carte cu valoare ştiinţifică ar trebui să prezinte pe larg cel puţin un punct de vedere original al autorului şi să se centreze în jurul acestuia.

Rolul de promotor al ştiinţei pe care cartea ştiinţifică o are realizează o nouă deschidere aplicativă a teoriilor sau ideilor cuprinse în volum, sau este o pseudoliteratură ştiinţifică.

Cartea ştiinţifică are şi ea două niveluri de adresabilitate, experţilor şi cercetătorilor dintr-un anumit domeniu, cărora să le furnizeze noi idei şi direcţii de cercetare şi respectiv profesioniştilor, cărora trebuie să le prezinte modele, tehnici sau tehnologii ce pot fi aplicate în activitatea practică. Cărţile care vizează experţi şi cercetători ar trebui să aibă un nivel mai ridicat de abstractizare şi ca atare un public mai limitat.

Volumele care se adresează profesioniştilor ar trebui să fie construite astfel încât să fie accesibile cel puţin profesionistului de nivel mediu pe care să-l ajute în practica sa profesională.

Cursurile universitare şi manualele au misiunea de a disemina rezultatele ştiinţei în faţa viitorilor profesionişti, şi sau cercetători. Construcţia acestora ar trebui să se realizeze pornind de la principiul deschiderii orizontului studenţilor faţă de problematica expusă şi punerea la dispoziţia acestuia a principalelor instrumente de exercitare a profesiei şi /sau de realizare a cercetărilor. Expunerea unor teorii ştiinţifice sau practice, profesionale nu ar trebui să vizeze caracterul de excelenţă a acestora, ci mai ales Know-how-ul aplicării acestora în practică. Ne punem astfel întrebarea care sunt dimensiunile autoratului ştiinţific în elaborarea unor manuale, profesionale. Acestea ar trebui analizate după criteriul eficienţei practice a informaţiei oferite, şi în acelaşi timp, a deschiderilor conceptuale decât a valorii ştiinţifice şi de noutate.

Toate aceste tipuri de scriitură ştiinţifică generează în felul propriu, avansul general al cunoaşterii. Editarea de literatură ştiinţifică pune problema necesităţii calificării ştiinţifice a editorilor şi

ampla reprezentare profesională în colegiul redacţional. Dacă pentru ştiinţa fundamentală rolul referenţilor îl vedem ca fiind de a analiza metodologic demersul propus de autor, în cazul unei edituri ştiinţifice, rolul referenţilor şi redactorilor de carte ştiinţifică este acela de a aprecia existenţa unor elemente de originalitate în cadrul volumului care să constituie premisele unei exploatări ştiinţifice viitoare.

Întrebări şi teme de dezbatere filosofică:

1. Realizaţi un eseu ponind de la distincţia explicaţie-înţelegere şi prezentaţi specificul cercetării în domeniile socio-umane faţă de cea în domeniile ştinţelor naturii.

2. Realizaţi o prezentare sumară a publicaţilor ştiinţifice periodice (reviste, jurnale, anale etc) de specialitate din domeniul ştiinţific în care vă pregătiţi, realizând eseul în maniera unui articol ce poate fi trimis spre publicare revistelor menţionate.

FILOSOFIA LIMBAJULUI

Schema clasică a comunicării o consideră un proces implicând două sau mai multe persoane, ce vizează transferul de informaţie între acestea. Informaţia este codificată în semne, care în general sunt în întregime arbitrare prin raportare la ceea ce semnifică. **Un cuvânt nu descrie totul, mai rămâne întotdeauna ceva de spus.** Semantica generală este o practică care vizează eliberarea din constrângerile limbajului formal, guvernat de legile logicii aristotelice.

Ideea de sorginte kantiană a "incognoscibilității lucrului în sine", a fost astfel preluată de teoria comunicării, prin intermediul semanticii generale, și adaptată pragmatismului specific științelor comportamentului și a neuroştiinţelor. Se operează astfel cu distincția fundamentală dintre "realitate" şi harta asupra realității, hartă cu care operează conştiinţa.

Aspectele formale ale gândirii se realizează în sistemul sintactic al limbii. Sintaxa limbii materne îşi pune amprenta pe patternurile cognitive ale vorbitorilor nativi, transformându-se în sintaxa subiectivă a persoanei. Formalizarea şi axiomatizarea sistemelor logice contemporane, presupune existenţa unei sintaxe unitare care să permită invarianța față de modelul cultural. Semnificativ în analiza constituirii limbajului ca sistem universal de semnificare este posibilitatea unor structuri semantice invariante. Cea mai importantă caracteristică biologică a omului o reprezintă potențialitatea limbajului. Limbajul este calea de transmitere a culturii de la o generaţie la alta, este modalitatea operaţională în care se realizează procesul socializării. Fiecare civilizaţie îşi perpetuează "valorile dominante" pe care le generează şi "în structuri cadru cognitive, plasate la nivelul mentalităţilor, a "adevărurilor universal valabile" pe care le putem intui ca fiind "metatextul" culturii care le generează. La aceste cadre ale gândirii face referire Petru Culianu [1995: 5-7] când foloseşte expresia "grila interpretativă şi voinţa

deformatoare" specifice diverselor culturi şi civilizaţii care se succed în istorie. Existenţa unor cadre structurante ale conştiinţei, sistemul categorial, face posibilă reprezentarea în conştiinţă a realităţii. Pentru Wittgenstein, limbajul este structurat contextual în jocurile realităţii, sub forma unei sintaxe şi a unei semantici [1953: 27]. Analiza situaţiei limbajului a generat cotitura lingvistică, ca mutare a atenţiei de la "realitate" la "reprezentarea realităţii" în limbaj. Jean Piaget identifică din punct de vedere psihologic stadialitatea dezvoltării cognitive a omului, descriind procesele cognitive specifice fiecărei etape [1980]. Aceste procese sunt conturate de dezvoltarea limbajului, pe de o parte şi de posibilitatea operării cu concepte pe de altă parte.

Comunicarea presupune interacţiune socială, prin intermediul modurilor de comportare înnăscute sau dobândite, precum şi existenţa unor semnale verbale sau nonverbale care sunt emise şi recepţionate, conştient sau inconştient, consideră Mioara Burlacu (2001:3). Autoarea identifică două dimensiuni ale comunicării:

- dimensiunea relaţională;
- un nivel redus de comunicare determină o relaţie superficială, formală;
- comunicare eficientă determină o relaţie profundă, serioasă.
- dimensiunea comunitară: la şcoală, grupul de prieteni, locul de muncă, familia, orice formă de microcomunitate.
- Relaţia de comunicare presupune în mod tradiţional existenţa unui *emiţător* şi a unui *receptor*, care reprezintă cei doi poli ai comunicării emiţătorul având rolul activ în timp ce receptorul având un rol pasiv. Între aceştia se transmite o *informaţie.*

> *Wikipedia defineşte informaţia:*
>
> *Iinformaţia se constituie intr-o reprezentare a realităţii, dar şi a reflecţiei şi proiecţiei - care sunt operaţii tipice intelectului uman - prin intermediul unui set bine precizat şi structurat de simboluri - de regulă accesibile simţurilor şi raţiunii umane, dar şi unora dintre dispozitive,*

precum cele de calcul automat (calculatoare). Informația se constituie într-o categorie de sine stătătoare, având o existență abstractă și subtilă - adică nematerială - categorie care este reflectată de stări, semnale etc. și constituie un element esențial în procesul cunoașterii. (wikipedia).

În limbajul popular, cotidian, într-un sens larg, unanim acceptat de marea majoritate a vorbitorilor din orice limbă, prin informație se înțelege:

- *faptele și opiniile percepute sau obținute în cursul vieții de zi cu zi direct de la o altă ființă vie, din mass-media, din baze de date electronice și din toate tipurile de fenomene observabile din mediul înconjurător.*
- *lămurire asupra unei persoane, lucru sau domeniu; totalitatea materialului de informare și de documentare; izvoare, surse;*
- *cunoștințe comunicate de alții sau obținute prin investigații proprii ori cercetări personale; cunoștințe acumulate din lectură, rapoarte despre evenimente recente sau necunoscute anterior, materiale din ziare, din periodice sau din buletine de știri; cunoștințe dobândite prin studiu sau instruire; cunoștințe deduse din observații directe și experiența proprie. (Wikipedia).*

Aceasta este sensul original al cuvântului care vizează în principal aspectul comunicativ și în același timp, calitativ. În ultimul timp, au intrat și în limba română sensuri mai noi ori s-au adăugat la cele vechi precizări noi:

- *fiecare dintre elementele noi, necunoscute anterior, ale experienței (fizice sau mentale) sau ale unui concept, în raport cu cunoștințele prealabile, ce sunt cuprinse în semnificația unui simbol sau unui grup de simboluri (text scris, mesaj vorbit, imagini plastice, indicație a unui instrument, date experimentale, partitură*

muzicală etc.) care produc schimbări într-un concept (cum ar fi un plan sau o teorie).

- *acțiunea cuiva de a (se) informa sau de a comunica cunoștințe, noutăți, lămuriri, vești, știri, îndrumări, precizări etc., unei persoane (sau unui grup de persoane) și rezultatul ei (faptul de a ști că mesajul este recepționat și înțeles de către destinatar);*
- *comunicare, veste, știre, mesaj care pune pe cineva la curent cu o situație nouă sau mai veche, dar de care acesta nu avea știință înainte de a fi informat;*

(Wikipedia).

Indiferent de accepţiunea termenului de informaţie, aceasta necesită un vehicol pentru a fi transmisă de emiţător către receptor. Vehicolul informaţiei este semnalul, sau semnul în teoria semiotică a informaţiei. Semnul este un vehicol pentru informaţie, care se transmite între emiţător şi receptor, având rolul de a se substitui obiectului sau fenomenului desemnat în contextul comunicării. Ambele părţi ar trebui în mod normal să atribuie semnului aceeaşi valoare informaţională, adică aceeaşi semnificaţie. Substituirea semnificatului (obiectului desemnat prin semn) prin semnificant poate introduce erori în procesul de comunicare.

Diferenţa dintre semn şi semnal este în principal constituită de intenţionalitatea semnului în comunicare, faţă de semnal care nu are o valoare intenţională. Un individ scriind pe o foaie de hârtie lasă cititorilor o serie de semne (cuvintele scrise efectiv), în timp ce sunetul unei locomotive este un semnal al apropierii acesteia. Cu toate acestea semnalăm că această categorizare are un grad de imprecizie, semnalul sonor emis de locomotivă având în spate intenţia mecanicului de a semnaliza prezenţă locomotivei. Ca atare o distincţie mai eficientă între semn şi semnal poate fi pusă în legătură cu complexitatea informaţională extinsă a semnului faţă de cea a semnalului, mult mai restrânsă. Semioticieni precum Thomas Sebbeok consideră semnalul o formă particulară a semnului (2002:9).

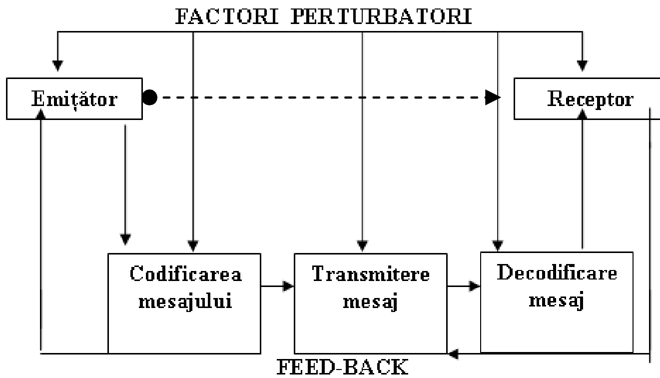
Transmiterea semnalului (informației) se realizează prin intermediul unui canal de transmitere a informației. Canalul de transmitere poate fi de natură lingvistică, fie sub formă verbală, sau scrisă, sau utilizându-se alte modalități de codificare a informației (digitală de exemplu).

Comunicarea în principal poate fi realizată sub formă verbală, nonverbală sau paraverbală. *Comunicarea verbală* se realizează prin intermediul limbajului fie în formă orală fie scrisă. Comunicarea verbală este structurată în baza unei sintaxe specifice fiecărei limbi în parte. *Comunicarea nonverbală* reflectă stări de spirit în general corelate cu mesajul transmis prin comunicarea verbală, şi este în mare măsură involuntară. În general prin comunicare nonverbală înțelegem limbajul trupului – totalitatea semnalelor transmise prin postură, fizionomie, mimică, gestică, privire şi distanțe. În cazul unei contradicții între mesajul transmis în cadrul comunicării verbale şi semnalele nonverbale transmise, de regulă aceasta semnifică o încercare de deformare a comunicării de către emițător. *Comunicarea paraverbală* este reprezentată de modul în care sunt rostite cuvintele, folosirea caracteristicilor vocii, viteza cu care sunt exprimate cuvintele, pauzele, sublinierile verbale etc.

Modul de folosire a vocii şi mai ales tonul pot să:

- susțină/întărească mesajul verbal
- contrazică mesajul
- deformeze mesajul
- înlocuiască mesajul.

Pe lângă canalele de transmisie senzorială a informației, discutăm de canale electronice, digitale etc. Comunicarea are loc în cadrul unui spațiu comunicațional, emițătorul şi receptorul fiind în proximitate sau la distanță.



Procesul de transmitere a mesajului prin intermediul canalelor de comunicație presupune un proces de codificare şi decodificare a mesajului. O serie de distorsiuni ale comunicării pot fi conexe cu procesul de codificare- decodificare a mesajului. Eroarea poate aparține emițătorului sub forma unei exprimări neadecvate, sau receptorului sub forma unei înțelegeri greşite sau limitate a mesajului, sau ambilor parteneri ai relației comunicaționale. Procesul de comunicare fiind o relație, implică un feedback care să transmită emițătorului informații cu privire la gradul de receptare a mesajului şi distorsiunile mesajului care au apărut în procesul comunicării.

Vom reda în cele ce urmează paradigma relației comunicaționale sub forma unei scheme:

Structura actului comunicațional

Față de schemele tradiționale ale comunicației noi adăugăm ca elemente constituente semnificative contextul comunicării reprezentat de paradigma culturală dominantă, de presupozițiile cunoscute sau presupuse a fi cunoscute de toți partenerii actului comunicațional, şi pe de alta parte de starea psihică şi emoțională a persoanelor implicate în comunicare.

Una dintre cele mai importante "direcții" în filosofia secolul XX o constituie "redescoperirea" limbajului. Deschiderile realizate de Ludwig Wittgenstein cu privire la „jocurile de limbaj" [Surlea, 2007: 31], sunt valorizate sub forma unei analize de autorii post

moderni sub forma unei analize logice a relației dintre limbaj și structurile formative ale gândirii.

Aspectele formale ale gândirii se realizează în sistemul sintactic al limbii. Sintaxa limbii materne își pune amprenta pe patternurile cognitive ale vorbitorilor nativi, transformându-se în sintaxa subiectivă a persoanei. Formalizarea și axiomatizarea sistemelor logice contemporane, presupune existența unei sintaxe unitare care să permită invarianța față de modelul cultural. Semnificativ în analiza constituirii limbajului ca sistem universal de semnificare este posibilitatea unor structuri semantice invariante.

Cea mai importantă caracteristică biologică a omului o reprezintă potențialitatea limbajului. Limbajul este calea de transmitere a culturii de la o generație la alta, este modalitatea operațională în care se realizează procesul socializării. Fiecare civilizație își perpetuează "valorile dominante" pe care le generează și "în structuri cadru cognitive, plasate la nivelul mentalităților, a "adevărurilor universal valabile" pe care le putem intui ca fiind "metatextul" culturii care le generează. La aceste cadre ale gândirii face referire Petru Culianu [1995: 5-7] când folosește expresia "grila interpretativă și voința deformatoare" specifice diverselor culturi și civilizații care se succed în istorie. Existența unor cadre structurante ale conștiinței, sistemul categorial, face posibilă reprezentarea în conștiință a realității. Pentru Wittgenstein, limbajul este structurat contextual în jocurile realității, sub forma unei sintaxe și a unei semantici [1953: 27].

Analiza situației limbajului a generat cotitura lingvistică, ca mutare a atenției filosofiei de la "realitate" la "reprezentarea realității" în limbaj. Jean Piaget identifică din punct de vedere psihologic stadialitatea dezvoltării cognitive a omului, descriind procesele cognitive specifice fiecărei etape [1980]. Aceste procese sunt conturate de dezvoltarea limbajului, pe de o parte și de posibilitatea operării cu concepte pe de altă parte.

“Cotitura lingvistică” a secolul XX are ca punct de plecare conceptul de structură. Postmodernismul porneşte de la deconstrucţia structurilor reprezentării, tocmai având ca argument ideea jocului de limbaj, ca “gramatică” a înțelegerii realității. Postmodernitatea pune şi ea accent pe puterea cuvântului de a institui lumea. Florea Lucaci observă „reducția la limbaj” [2005: 104] specifică modernității târzii şi postmodernității. Eliminând absolutul (în cazul de faţă cuvântul ca logos), postmodernitatea operează cu posibilul şi în mod natural cu pluralul întrucât, cum spune Witgenstein, „propoziția este un model al realității aşa cum ne-o imaginăm” [1991: 401].

Eliminarea transcendentului în postmodernitate dă naştere unui nou umanism “dincolo de om” este neantul, nimicul. Umanismul existențialist păstra încă “Ființa” ca referențial metaforic, pe care o contrapune nimicului [Sartre, 2004]. Umanismul postmodern rămâne centrat – pe de o parte – în problematica libertății pe care o preia de la Sartre, dar o rupe de orice formă de transcendență, de orice posibilitate de centrare ontologică. Pe de altă parte, umanismul post-modernist este centrat în diferențiere. Postmodernitatea este o “civilizație a minorităților având ca model minoritățile sexuale” [Codreanu, 2005: 67].

În plan epistemic mutația paradigmatică a postmodernismului are ca referențial teoria relativității. Aşa cum Albert Einstein exclude referențialul absolut din fizică, postmodernii îl exclud din cultură. Pentru Rorty lumea contemporană privilegiază o cultură a lipsei de întemeiere atât teleologică cât şi ontologică [2000: 162]. Încercările de unificare ale fizicii relativiste cu mecanica cuantică, ideea universului ierarhizat dominat de o ordine implicită, transdisciplinaritatea ca paradigmă a cunoaşterii sunt semne ale necesității depăşirii unei culturi a diferenței, înspre o cultură a integralității sistemice.

Cultura integrală (totală) este văzută de Ray [1970] – primul care utilizează termenul de transmodernitate – ca o sinteză între tradiționalism şi modernitate:

> "Teza centrală a studiului meu (Ray n.n) este că suntem martorii apariției unei noi forme de cultură, cultura totală – o nouă, constructivă sinteză dintre modernism şi opusul lui tradiționalismul, o sinteză care merge dincolo de ambele, fără a respinge pe nici una dintre ele" [cf. Codreanu, 2005: 150-151].

Pentru Ray, post-modernitatea nici măcar nu există, fiind integrată în transmodernitate ca o formă particulară a acesteia. Noi preferăm să înțelegem distincția post-modernitate → transmodernitate ca pe o distincție între paradigma diferențierii şi cea "integrală". Cultura integrală (transmodernă) o include pe cea post-modernă ca pe o situare la limită. Deconstrucția este o formă particulară a construcționismului. De aceea metoda specifică sistemelor de gândire transmoderne, va fi una construcționistă. Realitatea este un construct edificat la întâlnirea dintre Universurile de discurs particulare ale indivizilor fiind rezultatul, negocierii interpretării. "Negocierea interpretărilor" face trecerea de la cotitura lingvistică prezentă în postmodernitate la "cotitura transmodernă".

Prezentăm în continuare două modele comunicaționale contemporane cu scopul de a ilustra pe de o parte fundamentele filosofice ale strategiilor comunicaționale, iar pe de altă parte, pentru a evidenția noile repere ale *Filosofiei Limbajului,* rezultate din reinterpretări succesive a relației acestuia cu realitatea.

Întrebări şi teme de dezbatere filosofică:

1. Prezentați o experiență personală, pornind de la care realizați un eseu în care să generalizați propria Dvs experiență şi semnificațiile sale cu caracter cât mai universal.

2. Analizați sintagma "*cotitura lingvistică*" şi semnificațiile acesteia din perspectiva filosofiei dreptului respectiv a filosofiei sociale şi plitice.

FILOSOFIA SOCIALĂ ŞI POLITICĂ

Filosofia, încă de la originile sale din antica Grecie, s-a preocupat de ordinea socială şi statuarea normelor convieţuirii sociale. Deşi autonomizate în contemporaneitate, ştiinţele juridice şi cele social-politice sunt încă profund corelate cu marile idei filosofice, care le influienţează continuu. Modificarea unei paradigme în sfera cunoaşterii, este urmată de obicei de un nou model de acţiune socială. Nu toate viziunile filosofice şi-au dovedit eficieţa în practica socială, dimpotrivă unele dintre acestea au dus în momentul aplicării lor în viaţa politică la conflicte şi frământări sociale cu implicaţii deosebit de grave pentru umanitate. Este cazul doctrinei *supraomului* formulată de Nietzsche care a fost adoptată ca bază ideologică de propaganda nazistă, şi în numele căreia au fost exterminaţi milioane de oameni de etnie evreiască dar şi rroma, etc, din considerentele apartenenţei la o rasă inferioară. Idealurile socialiste şi comuniste ale lui Karl Marx au constituit baza ideologiei totalitare comuniste.

Filosofilor care s-au preocupat de evoluţia societăţii, a statului şi dreptului datorăm ideile cu privire la democraţie, stat de drept, egalitate în faţa legii, demnitate umană şi drepturile omului. Vom prezenta în cele ce urmează câţiva dintre gânditorii care au influienţat evoluţia societăţii în domeniul social- politic şi juridic, fără a avea pretenţia unei exhaustivităţi.

Cunoscut sub denumirea de oraş stat sau stat cetate, Polisul era în viziunea grecilor mai mult o comunitate bazată pe similitudini de origine, interese, traditii şi credinţe (Drîmba 1984:539). Pentru Platon numărul ideal de cetăţeni se situa în jurul a 5000, ceea ce permitea existenţa unui sentiment al comunităţii şi participarea directă a cetăţenilor.

Democraţia îşi are originea în Grecia antică. Semnificaţia acordată de greci conceptului de democrţie este aceeaşi şi în zilele noastre, semnificând "putere a poporului". În cadrul statului cetate grec, puterea era exercitată în mod direct de către locuitori (cetăţeni), prin exprimarea liberă a opiniilor în Agora. Fiecare dintre cetăţeni,

era chemat să-şi exprime în mod direct opinia, şi să participle la luarea deciziilor cu privire la treburile cetăţii. Accepţiunea greacă a democraţiei politice implică în mod direct egalitate cetăţenilor, atât în faţa legii, cât şi între ei, în exercitarea drepturilor cetăţeneşti (Fotopulos). Cel de al doilea principiu al democraţiei ateniene, aşa cum fusese ea instituită de Pericle, este libertatea fiecărui cetăţean, de a trăi şi a gândi cum doreşte, şi de a-şi educa fiii în conformitate cu propriile idei. Libertatea de conştiinţă şi libertatea de exprimare constituia temelia democraţiei ateniene, alături de egalitatea în faţa legii. Sclavii şi femeile erau excluşi de la exercitarea drepturilor cetăţeneşti.

Dahl găseşte în Atena prima transformare democratică în trecerea de la guvernarea de către cei puţini „la ideea şi practica guvernării de către cei mulţi”. Pentru greci singurul loc propice democraţiei era statul-cetate. În litertura de specialitate (Dahl) sunt evidenţiate o serie de carcteristici ale cetăţii şi ale participării cetăţenilor la actul politic: numărul mic al cetăţenilor, pentru a se permite participarea tuturor la viaţa politică, pentru a avea o comuniune de interese, obiceiuri, cultură şi etnicitate, existenţa premiselor acordului politic, simţul binelui public, al interesului general, care să nu contrasteze cu cel propriu, o minimă egalitate a resurselor, şi accesului la resurse, posibilitatea tuturor cetăţenilor de a participa la treburile cetăţii, şi nu în ultimul rând autonomia cetăţii şi independenţa acesteia, chiar în interiorul unor confederaţii sau alianţe. Autorul citat atrage atenţia asupra diferenţelor dintre democraţia politică directă şi cea economică, care în viziunea sa lipsea în cetatea ateniană. Identificând democraţia economică sub forma “autorităţii demosului în sfera vieţii sociale, în sfera proprietăţii şi averii, lucru ce implica egalitatea economică”, Fotopulos atrage atenţia asupra diferenţelor dintre “demos” şi “stat” care în fapt este reprezentat de elitele aflate la guvernare, transformând agora într-un teatru al disputelor dintre adepţii “democraţiei” şi cei ai elitarismului oligarhic. Democraţia ateniană o putem considera o „democraţie directă”, întrucât fiecare cetăţean participa la exercitarea puterii, exprimându-şi opinia. În democraţia

actuală, de tip reprezentativ, se păstrează elemente de democrație directă, în forma consultării directe a cetățenilor prin intermediul referendumului. În legislația românească referendumul este utilizat în cazul adoptării unor legi considerate deosebit de importante, cu implicație constituțională, de obicei. Introducerea democrației reprezentative în locul celei directe este rezultatul trecerii de la statul cetate, la Statul extins pe trei continente, cum va fi cazul Imperiului Roman.

Primii gânditori greci, care au dezbătut problematica filosofiei politice au fost sofiştii. Aceştia utilizau retorica în sensul de artă a convingerii interlocutorului, în cadrul unor dezbateri, mai ales de natură juridică sau politică. Discipolii sofişti trebuiau să poată susține ambele puncte de vedere (opuse), cu aceeaşi convingere, şi acuratețe. Protagoras, considera că fiecare problemă poate fi abordată din două puncte de vedere opuse (cf Gutrie, 1999:47), întrucât adevărul este efemer, şi nu se poate institui cu adevărat o cunoaştere. Aboradrea sofistă era una pragmatică şi antiesențialistă.

Împotriva sofiştilor se va ridica Platon (427 – 347 î.e.n), care prin vocea magistrului său Socrate, apără caracterul ideal al legilor, existența Adevărului, Binelui şi Frumosului, respingând astfel teoriile sofiste. Socrate – conform lui Platon în Apologia lui Socrate- amenințat cu pierderea vieții fiind judecat sub acuzația de corupere a tineretului, şi a cetățenilor, refuză să evadeze, răspunzând discipolilor că tocmai el, care a apărat legile, nu le poate încălca. Platon afirmă că „ar fi o greşeală să se creadă că e de ajuns să faci legi relativ la acțiunile ce privesc ordinea publică, fără să fie nevoie să te cobori, decât în cazuri de necesitate până înlăuntrul familiei; că trebuie să se lase fiecăruia libertatea de a trăi după placul său în interiorul său, că nu e trebuință să se supună la regulamente toate faptele noastre particulare şi de a crede că, lăsând astfel pe cetățeni în acțiunile lor particulare, ei se vor supune de bună voie legilor ce privesc ordinea publică" (Platon, Legile 1999:192). Legile au menirea de a guverna întreaga viață a locuitorilor cetății, întrucât aşa

cum ne spune Wahl: „legile sunt cele violate atunci când cineva se sustrage justiției oamenilor” (apud Muscă, 2002:78).

Natura legilor pentru Socrate cât şi pentru discipolul său Platon are un caracter ideal. Pentru a înțelege ce reprezintă anume caracterul ideal al legilor, va trebui să ne referim la concepția acestuia cu privire la lumea ideilor. Aceasta există, separată fiind de cea a lucrurilor sensibile, şi autonomă față de aceasta. Lumea ideilor este perfectă în sine, şi nesupusă schimbărior sau transformărilor, care afectează lumea sensibilă. Lumea sensibilă este determinată de lumea ideilor, prin ceea ce Platon numeşte *„participare”*. Deşi ideile nu se manifestă în starea lor pură în lumea sensibilă, noi putem avea o înțelegere asupra ideilor (cu precădere a celor de bine şi frumos care îl preocupă pe Platon) pentru că acestea există în lumea noastră în formă amestecată (impură). În lumea sensibilă avem lucruri frumoase, pe care le putem sesiza ca fiind frumoase, tocmai pentru că „participă la frumosul în sine”. Legiuitorul trebuie să fie capabil să sesizeze cât mai bine ideea pură a legii, pentru ca legile Cetății să fie cât mai apreciate de aceasta. Platon prin Teoria Ideilor fondează politica exclusiv pe demersul metafizic –sofianic - a căutătorului de înțelepciune care este deja înțelept. Pentru Platon politicianul, omul de stat acționează în baza unui presentiment neclar şi fad – doxa – al Formelor neschimbătoare ale binelui, răului etc (Voinescu, 2007 :116).

În viziunea platoniciană, rolul filosofului în cetate ar trebui să fie cel de rege, întrucât acesta este înțelept şi ca atare poate asigura legilor un caracter drept şi bun. Acest rol ar trebui să-i fie atribuit chiar și împotriva voinței, filosoful trebuind să-şi asume rolul de a administra cetatea. Într-un stat ideal, ne asigură Platon, conducătorii ar trebui să aibă libertatea de a adapta legile, pentru fiecare situație în parte. Pe de altă parte, întrucât cunoaşterea în cetatea reală nu este completă, şi ca atare, toți cetățenii trebuie să se supună legilor. Cetățenii care nu au ajuns prin cunoaştere la deplina înțelegere a Binelui, Adevărului şi Frumosului, ar trebui să se supună în mod absolut legilor (Dunca 2009: 46). Organizarea cetății ideale ar

presupune existenţa unei clase conducătoare, educată în special în spiritul cunoaşterii Binelui, şi al moralei. Rolul politicii, este aceea de a-i deprinde pe acei dintre cetăţeni care sunt capabili să se ridice la cunoaşterea Binelui, cu practicarea virtuţii. Cetatea ideală este modelul utopiilor sociale şi politice din epoca modernă. (Codoban 2009:23). Genoveva Vrabie confirmă din punctul de vedere al specialistului în teoria statului şi dreptului, cu precădere a celui constituţional, o analiză a modalităţii în care Platon evidenţiază transformarea sistemelor de guvernare, pornind de la o formă superioară de guvernământ: aristocraţia, care degenerează în timocraţie (guvernământul celor lacomi şi ambiţioşi), care la rândul ei se transformă - odată cu acumularea bogăţiei- în oligarhie, care generează abuzuri. Din abuzuri se naşte setea de libertate, şi odată cu aceasta democraţia, văzută drept guvernarea muţimii. Excesul de libertate generează tirania (Vrabie, 1999:134).

Pentru Aristotel (384 – 322 î.e.n.) sociabilitatea este caracteristica fundamentală a speciei umane, omul fiind considerat un *Zoon Politikon* , fiind o fiinţă dotată cu sensibilitate corelată cu moralitatea, dotat cu capacitatea de a vorbi, şi a distinge binele de rău. Fundamentul sociabilităţii îl reprezintă prietenia (philia). Aceasta este gândită sub influenţa platoniciană ca fiind corelativă binelui. Spre deosebire de aceasta, binele este bine prin el însuşi, în timp ce prietenia şi iubirea sunt orientate către ceva sau cineva (fiind implicată alteritatea). Aristotel se distanţează de maestrul său Platon prin reesenţializarea lumii sensibile (Codoban, 2009:28), esenţa imobilă a lucrurilor centrată de Platon în lumea ideilor, este pentru Aristotel dinamică şi în transformare eficientă. Aristotel face distincţia între act şi poteţă, bobul de grîu fiind în act iar spicul cuprins în potenţă în bob. Devenirea universală este o perpetuă trecere de la potenţă la act. (Codoban, 2009:28)

Apartenența ființei umane la familie, comunitate și stat, este pentru Aristotel o condiție a existenței individului uman. Scopul politicii îl reprezintă generarea „prieteniei" la nivelul cetății, cât și între cetăți. Volumul *Politica* al filosofului din Stagira realizează o primă analiză profundă asupra teoriei democrației stabilind originea acesteia, alte timpuri de guvernare, instituțiile democrației, etc. Vasile Muscă arată că este meritul filosofului grec, de a fi cugetat asupra interdependenței fundamentale între indivizii umani. Statul este prioritar individului, întrucât îi permite acestuia să-și exercite adevăratele virtuți. Virtuțile morale sunt cele care permit omului să fie cu adevărat o ființă nobilă (Aristotel, *Etica Nicomahică*, ed 1998). Exercitarea drepturilor politice, ar trebui să fie realizate în scopul de a câștiga onoruri, și a scăpa de dezonoarea ce însoțește respectarea legii, fiind o lipsă de virtute respectarea legii având doar frica drept motivație. Opusul curajului este lașitatea. A acționa din frică, este o dovadă de lașitate, și chiar dacă formal se respectă legea, cine o face din frică este astfel dezonorat.

Dreptatea este o virtute perfectă nu în sine ci în corelație cu ceva exterior față de care o faptă sau o persoană să se spună că este dreaptă. În etica nicomahică Aristotel definește dreptatea printr-o serie de raportări la interesul particular, (în cazul tranzacțiilor), la egalitatea de raporturi, la distribuirea justă, dreptatea reparatorie și cea coercitivă. Prin categorizarea tipurilor de dreptate Aristotel poate fi considerat un precursor al împărțirii dreptului în privat și drept public, în justiție reparatorie și retributivă etc.

Deși dihotomia între dreptul public și cel privat este de origine romană așa cum arată distinsa juristă Genoveva Vrabie citând din Ulpian (1999: 16), dreptul public este cel care se referă la interesele statului, iar cel privat este „acela care se referă la interesele diferitelor persoane" (Vrabie, 1999:16).

Dreptatea particulară este cea care guvernează tranzacțiile private și îndreaptă abuzurile (Dunca, 2009:74). Dreptatea distributivă constă în consfințirea egalității de raporturi și împărțirea bunurilor în conformitate cu meritul fiecăruia, (Dunca, 2009:74), putând fi înțeleasă în sensul de corectitudine în timp ce dreptatea

reparatorie guvernează repararea nedreptăţilor şi corectitudinea răspunsului la nedreptăţi. Aceste principii de drept creionează o filosofie a dreptului: paradigma *justiţiei retributive*. O altă paradigmă în filosofia juridică contemporană este *„justiţia restaurativă”*. Fundamentul teoretic al acestei filosofii penale îl constituie restaurarea stării dinainte de comiterea infracţiunii, (Balahur, 2001), mai ales a situaţiei victimei, generând astfel un model de justiţie alternativă.

Prin intermediul lui Aureliu Augustin (354-430) putem spune că platonismul şi Teoria Ideilor au influenţat filosofia Evului Mediu. În ceea ce priveşte gândirea sa social politică, aceasta a fost cuprinsă în opera „Despre Cetatea lui Dumnezeu”. Sfântul propune separarea Cetăţii omeneşti de cea divină, prima având-o pe cea de a doua drept model. Prin această carte Sfântul stabileşte bisericii un obiectiv concret şi anume restabilirea Cetăţii omeneşti pe pământ. Sensul istoriei este acela dinspre păcatul original spre mântuirea finală. Cetatea pământească (Imperiul roman) aflat deja în destrămare este doar o formă exterioară a Cetăţii spirituale. Ordinea socială împărţită în trei clase: clericii (care au misiunea de a se ruga lui Dumnezeu), nobilii (care au rolul de a se împotrivi duşmanilor pământeşti a lui Dumnezeu), şi cei care muncesc (care asigură cele necesare în Cetatea pământească). Confruntată cu ameninţarea barbară şi cu dizolvarea statului laic, biserica îşi asumă rolul de a conduce societatea şi a restabili Imperiul sub spiritul creştin. Armata creştină porneşte în „prima cruciadă” - creştinarea Europei.

Martin Luther (1483-1546) a fost preot, filosof şi teolog, fondatorul mişcării sociale şi culturale numită Reformă. Din perspectiva filosofiei sociale ne interesează transformarea mentalităţilor generată de o credinţă religioasă. Teologia graţiei fondată de Luther este în acelaşi timp o teologie a libertăţii. Luther în conflictul său cu Erasmus din Rotherdam îl critică pe acesta ca fiind adept al teoriei liberului arbitru conform căreia omul este liber să aleagă între a face fapte bune care să ducă la mântuire, respectiv a

face rele care îl vor conduce la damnarea eternă. Dimpotrivă subliniază Luther voința liberă este o ficțiune întrucât nu stă în puterea omului a săvârşi fapte bune sau rele (cf. Eliade 2008:225). Toate faptele omului ca de altfel tot ce se întâmplă în lume este rezultatul unei pure necesități şi stricte determinări. Aceasta este opinia împărtăşită şi de Martin Luther care neagă existența liberului arbitru întrucât aceasta ar contravine voinței absolute a lui Dumnezeu. Nimic nu se poate petrece consideră Luther dacă nu este voința lui Dumnezeu să se petreacă.

Omul nu poate face nimic pentru a-şi atrage grația sau a o respinge întrucât voința lui Dumnezeu este suverană. În subtext apare ideea că dacă orice acțiune este realizată din necesitate şi nu există responsabilitate reală pentru ea, atunci libertatea socială cel puțin este totală şi parțial anarhică. Rezultatul acestei libertăți anarhice au fost chiar primele războaie țărăneşti pe care Luther le critică. Cu toate acestea Luther a introdus în filosofia socială distincția dintre libertatea spirituală absolut inexistentă pentru Luther şi cea social politică devenită completă pentru urmaşii săi.

Weber va explica ulterior originea spiritului capitalismului tocmai în această teologie a grației. Grația fiind un apanaj de la Dumnezeu ea este atribuită omului încă de la naştere, cel căruia îi este atribuită este un om ales. Semnul alegerii este tocmai succesul în toate planurile, întrucât grația conferită de Dumnezeu este totală. Succesul este aşadar un semn al grației şi ca atare este o valoare socială. Acest corolar al teologiei grației se opune teoriei smereniei din cadrul bisericii ortodoxe, unde succesul social poate fi tocmai un semn al depărtării de Dumnezeu.

Mentalitatea neoprotestantă americană în special, dar capitalistă în general, generează o societate a succesului şi prosperității care valorizează omul în funcție de prosperitatea acesteia. Această ideologie poate fi înțeleasă ca izvorând printre altele dintr-o teologie a lipsei de responsabilitate morală corelată cu desacralizarea vieții sociale. Acest din urmă fenomen social chiar dacă contravine gândirii lui Luther îşi are una dintre origini în opusul acestuia.

Gândirea lui Machiavelli apare pe fundalul destrămării sistemelor politice medievale, transformarea statului teocratic feudal într-un stat premodern laic. Originea divină a statului trebuie depășită în viziunea lui Machiavelli prin realism politic cu tendință admirativă față de modelul violenței în sistemele politice pagâne, generatoare de reformă și înnoire istorică (Antonescu 2005:102). Gândirea politică a lui Machiavelli pune interesele statului înaintea celor ale individului urmărind ca scop unificarea Italiei. Înțeleasă actual ca politică lipsită de orice scrupule, doctrina lui Machiavelli autoriza folosirea oricăror mijloace inclusiv înșelăciune, violență și crimă pentru atingerea scopului politic-unificarea Italiei, renunțându-se la considerentele morale și religioase în activitatea politică (Antonescu, 2005:151). Pentru gânditorul florentin scopurile principelui (politicianului în genere) sunt susținerea guvernării alături de dobândirea de glorie, onoare și bogăție atât pentru el personal, cât mai ales pentru conducătorii statului dar și pentru popor. Păstrarea libertății și dobândirea gloriei în numele statului este rolul primordial al principelui.

Cercetătoarea Ioana Petre (2009) realizează o amplă analiză asupra relației dintre machiavelism și realismul politic pornind de la analiza sistemelor politice contemporane și a ideologiei realiste în relații internaționale sintetizate după cum urmează:

-Statele sunt caracterizate prin raționalitate fiind cei mai importanți actori pe arena internațională;

-Mediul internațional penalizează statele care nu-și protejează interesele vizate sau care-și urmăresc incorect obiectivele;

-Anarhia în relațiile internaționale este principala forță care motivează acțiunea politică a statelor;

-Statele aflate în stare de anarhie au preocupări îndeosebi în domeniul puterii și securității fiind dispuse la conflict și deseori închise la cooperare;

-Instituțiile internaționale afectează doar marginal procesele de cooperare;

-Nu există principii morale universale care pot fi aplicate în relațiile internaționale. (Petre, 2009:17)

Principiile expuse de autoare sunt din ce în ce mai puţin validate în opinia noastră de evoluţia relaţiilor internaţionale şi anume trecerea de la bipolarism la unipolarism, constituirea unor strategii de securitate colectivă, globalizarea comunicaţiilor şi odată cu aceasta rolul din ce în ce mai activ a actorilor economici transnaţionali în reaşezarea politică, globalizarea terorismului şi a ameninţării teroriste în concordanţă cu războiul terorist. În esenţă statele suverane, nu mai sunt principalii actori pe arena internaţională, locul acestora fiind preluat treptat de Uniuni suprastatale cum este cazul Uniunii Europene. Raţionalitatea politică a interesului naţional este transferată unui construct transnaţional printr-o limitare voluntară a suveranităţii realizată în scopul securităţii colective.

Iluminismul constituie o perioada intensă de clarificări conceptuale în ceea ce priveşte statul şi dreptul, perioadă în care se rafinează teoria *contractului social,* şi odată cu aceasta a teoriilor moderne cu privire la formele de guvernare, libertate, drepturile cetăţeneşti etc. „Misiunea" pe care filosofii iluminişti şi-au propus-o a fost aceea de a înlătura modelele teologico-filosofice cu privire la societate, cu modele raţionaliste şi umaniste. Iluminiştii reproşau sistemelor teocratice că deposedează poporul de suveranitate, pe care o plasează în mâna unor indivizi (monarhi), în numele unor presupuse drepturi divine. Distinsa juristă ieşeană, doamna profesor Universitar Dr. Genoveva Vrabie arată că „*doctrina contractului social rupe suveranitatea de rădăcinile sale transcedentale şi o lasă la dispoziţia poporului. Legând puterea de stat de popor, se dezvoltă obligatoriu noţiunea de interes public."* (Vrabie, 1999: 91).

Primul teoretician modern al Contractului social este conform profesorului universitar ieşean Valerius Ciucă: Thomas Hobbes (1588-1679). Acesta oferă explicaţii raţionalist-empiriste asupra socialului. (Ciucă, 1998: 87). Considerând organizările sociale prestatale ca un război a *fiecăruia împotriva tuturor*, Hobbes vede în stat sursa păcii sociale. Contractul social este în viziunea lui Hobbes urmare a incapacităţii oamenilor de a-şi gira sociabilitatea (Ciucă, 1998:87).

Montesquieu, filosof iluminist francez (1689-1775), prezintă statul ca o „instituţie naturală” , insistând asupra separării puterilor în stat, defineşte legile în general, atât cu aplicaţie la legile naturii, cât şi la cele sociale ca raporturi „necesare ce derivă din natura lucrurilor” (cf. Miftode, 1995: 11). Filosoful iluminist poate fi considerat un precursor al sociologiei ca ştiinţă, introducând conceptul de lege socială, „lucruri sociale ca obiect de cercetare ştiinţifică”. El distinge trei tipuri de organizare socială: republica, monarhia şi guvernarea despotică. În ordinea socială şi politică, la fel ca în cea naturală trebuie să existe legi aflate în corelaţie cu climatul social „cu spiritul naţiunii”, cu folosirea monezii şi comerţul, starea populaţiei, religia etc. (cf. Miftode, 1995: 11).

În domeniul politic gânditorul iluminist găseşte 4 cauze: geografice, economice şi culturale, care explică diferenţele în organizările politice. Astfel sunt identificate 3 forme de organizare politică: republican, monarhic şi despotic, bazate fiecare pe un principiu respectiv: virtute, onoare sau teamă (Revol, 2009.23).

Analizând constituţia engleză Montesquieu formulează teoria separării puterilor în cadrul unui regim care să garanteze libertatea politică şi civilă. Modelul separării puterilor propus de Montesquieu presupune totala independenţă a justiţiei din sfera politică şi supunerea acesteia exclusiv legilor. Cu toate acestea în cele trei grupări există o întrepătrundere executivul putând interveni în crearea legilor, legislativul realizând controlul executivului (Eisenmann 1956 apud Revol 2009:27).

Această teorie a separării puterilor stă şi acum la baza ştiinţelor politice moderne. Pe lângă contribuţiile la constituirea ştiinţelor politice autorul iluminist îşi aduce contribuţia la constituirea economiei politice şi a curentului de opinie liberal. Autorul contrapune pasiunilor distructive din societate interesul financiar spunând: „comerţul fasonează şi îmblânzeşte moravurile barbare” (Montesquieu apud Revol, 2009:31).

Pentru Baruch Spinoza (1632-1637), la baza contractului social se află adevărul, o forţă suficient de puternică pentru a-l impune conştiinţei. (Ciucă, 1998: 86). Ideea de libertate este pentru filosoful iluminist sinonimă cu necesitatea înțeleasă. De aceea fenomenele juridice şi sociale în general sunt interpretabile în sensul de fapte exterioare conştiinţei şi obiective. Această ipoteză va fi continuată de Durkheim ca teorie a faptului social.

În rândul teoreticienilor iluminişti ai contractului social se cuvine să mai amintim pe Hugo Grotius (1583-1645) şi concepţia sa asupra statului în calitate de subiect al dreptului internaţional, pe Leibnitz (1646-1716) care poate fi considerat un precursor al dreptului comparat, prin textele sale socio-juridice cu privire la dreptul real al popoarelor.

Modelul contractulist asupra legilor impus de filosofii iluminişti este cel mai amplu conturat în opera lui Jean Jaques Rousseu (1712-1778), propune originea legilor şi implicit a statului într-un contract social. Fiecare om este în esenţă liber, libertatea sa fiind o caracteristică a existenţei umane ca individ. Viaţa socială, şi coexistenţa impune renunţarea voluntară la o anumită parte din libertatea sa absolută în favoarea societății, a celorlalți membrii ai societății, în schimbul garantării convieţuirii şi eficientizării funcţionării mecanismelor sociale (Herseni, 1982: 103). Astfel ia naştere un „contract social" între indivizi, care prin libera voinţă renunţă la a se manifesta liber în mod arbitrar, acceptând o serie de reguli ale convieţuirii sociale, pe care grupul le impune individului sub formă de legi. Guvernarea este o delegare de autoritate, realizată prin transferul unor conţinuturi de putere de la nivelul libertăţii individului, la cel al statului sub forma suveranităţii naţionale şi a bunei guvernări. Scopul *contractului social* este asigurarea libertăţii. Societatea devine un *corp moral colectiv*, şi această postură a statului de subiect de drept îl califică drept suveran. Distinsa juristă ieşeană, Doamna Prof. Univ. Dr. Genoveva Vrabie arată că pentru Rousseau conducătorii statului au rolul de simpli funcţionari, care pot fi revocaţi oricând (Vrabie, 1999: 92). Suveranitatea reprezintă în fapt

exercitarea voinței generale, şi ca atare este inalienabilă, teoria sa, stând la baza ideologiei Revoluției Burgheze din 1789. Conviețuirea socială are la bază nevoia ființelor umane de a se apăra de mediul exterior potrivnic.

Analizând cele trei elemente programatice ale revoluției franceze putem constata că parțial idealurile revoluționarilor pot fi considerate utopice:

- libertatea poate fi considerată pragmatică, doar la nivelul libertății politice, sub forma garantării unor drepturi civile şi politice. Sistemele constituționale moderne garantează libertatea tuturor cetățenilor, fără discriminare. Alături de Constituții, drepturile şi libertățile cetățeneşti sunt garantate prin tratate internaționale, şi Declarații Universale dintre care cea mai importantă este „Declarația Universală a Drepturilor Omului”. Încălcarea dreptului la libertate este sancționată în majoritatea țărilor lumii moderne şi contemporane. Cu toate acestea, în Statele Unite ale Americii, stat unanim recunoscut drept cu o democrație solidă, un stat care se consideră *exportatoare de democrație*, şi în virtutea acestei misiuni (auto)asumate controlează procesele de democratizare din țări precum Iraq, Afganistan, şi până nu demult România, există o legislație concepută pentru a face față amenințărilor teroriste – este vorba de Patriot Act- care permite reținerea oricărei persoane sub simpla *suspiciune* de terorism, pe perioadă nedeterminată, fără obligația din partea autorităților de a o prezenta în fața unui judecător. Tratamentele inumane şi tortura, exercitate în locații precum Guantanamo Bay şi Abu Graib, sunt astăzi cel puțin parțial cunoscute şi dezbătute la nivel internațional. Am prezentat limitările actuale ale libertății, în fața pericoului terorist, tocmai pentru a sublinia relativitatea libertății ca fundament al statului de drept. În virtutea manifestării libertății politice, istoria recentă a cunoscut ascensiunea a două mari sisteme totalitare, cel fascist şi cel comunist, profund antidemocratice şi antiliberale în esența sa. Concepția liberalistă minimalistă, specifică începutului secolului XX, conform căreia rolul statului în economie ar trebui să fie minimal, întrucât economicul are propriile pârghii de autoreglare, a fost „depăşit” prin

politica „statului bunăstării generale”, conform căreia, statul are menirea de a asigura prin programele sale, bunăstarea socială a tuturor sau cât mai multor cetăţeni. Filosofia *statului bunăstării generale*, a fost urmarea crizei premergătoare Celui de al 2-lea război mondial, şi necesităţii înlăturării instabilităţii sociale şi politice generate după război, pe fundalul Războiului rece şi ameninţării nucleare. Politica intervenţionistă specifică *statului bunăstări generale* nu a putut fi susţinută, de economia socială reală, capitalismul evoluând astăzi spre corporatism şi globalizare corporatistă. Globalizarea libertăţii şi drepturilor omului, rămâne fără îndoială una dintre cele mai importante transformări sociale şi politice din ultimul secol. Libertatea cum este astăzi înţeleasă poate fi împărţă în componente regionale. Distingem pe de o parte libertatea politică concretizată în dreptul de a participa la buna guvernare, dreptul de a alege şi a fi ales, sufragiu universal, vot direct şi secret, drept de vot pentru toţi cetăţenii fără discriminare pe criterii etnice, rasiale, sau de gen etc. Libertatea culturală, presupune dreptul indivizilor de acces neîngrădit la cultură, şi la toate produsele spirituale ale umanităţii, căreia i se asociază libertatea de conştiinţa înţeleasă ca dreptul indivizilor de a adera la orice religie, filosofie, curent politic, ştiinţific sau teoretic doresc. Libertatea de exprimare este înţeleasă ca dreptul indivizilor de a-şi face cunoscute punctele de vedere, fără a putea fi îngrădiţi sau cenzuraţi. Alături de libertăţile civile, ar trebui luate în calcul libertăţile economice: dreptul individului la bunăstare economică, prin accesul liber pe piaţa muncii, inclusiv prin libertatea alegerii reşedinţei şi libertatea de mobilitate, accesul la serviciile educaţionale de sănătate etc. Dacă libertatea politică este o componentă globală la ora actuală, libertăţile economice, sunt încă în proces de afirmare, existând restricţii ale dreptului la libera circulaţie –în anumite sau pentru anumite state şi teritorii, dreptului de proprietate, mai ales în statele aflate încă sub regimuri comuniste. Dreptul la muncă este încă grevat de practici discriminante cu privire la acesul pe piaţa muncii a unor categorii etnice, sau de gen, ale persoanelor cu nevoi speciale, sau foştilor deţinuţi. Revenind la analiza idealului de libertate în cadrul Revoluţiei Franceze, acesta a

deviat repede, în chiar prima perioadă a Primei Republici, când ghilotina şi execuţiile sumare au înlocuit *libertatea* cu *tirania în numele majorităţii* exercitată de revoluţionari de cele mai multe ori prin execuţii sumare sau simulacru de justiţie. Primul Imperiu Napoleonian, are meritul de a exporta idealurile Revoluţiei Franceze, şi a le fixa la nivelul Europei, cu toate că s-a bazat pe forţa armelor în impunerea *„libertăţii"*.

- Cel de-al doilea principiu al Revoluţiei Franceze, cel de Egalitate, nu a avut nici el o soartă diferită în timpul Revoluţiei Franceze. Egalitatea s-a impus ca tiranie a majorităţii, asupra oricărora aveau alte ideologii, sau erau suspectaţi ca aparţinând nobilimii sau, pur şi simplu cădeau în dizgraţia „celor mai egali dntre revoluţionari", care conduceau Republica. Napoleon I, în calitatea sa de General al Republicii Franceze, considera egalitatea sub aspectul egalităţii de şanse, întrucât fiecare soldat din trupele sale, „purta în mod potenţial în raniţă bastonul de mareşal". Într-adevăr generalii Imperiului Napoleonian, au fost promovaţi în general în baza meritelor dobândite în lupte. Nici Republica Franceză, nici Imperiul nu au fost scutite de corupţie şi inegalităţi. Un alt sistem politic pornit de la idealul egalitarist a fost Comunismul. Egalitatea nivelatoare specifică Revoluţiei Bolşevice, şi a celor similare din ţările Est Europene, nu a făcut nimic altceva decât să egalizeze sărăcia, lipsind populaţia de accesul la resursele de subzistenţă, de dreptul la proprietate şi deschizând calea corupţiei în aparatul administrativ din cadrul Partidelor Comuniste. În numele dictaturii proletariatului şi formării omului nou, la nivelul întregii Europe de Est, au fost ucişi milioane de oameni, fie în închisori, fie în lagăre de muncă, cu nimic mai umane – mai aes în cazul Gulagului din fosta Uniune Sovietică stalinistă- decât lagărele de concentrare naziste.

- Conceptul de fraternitate, presupune o conştiinţă socială deosebită, dublată de o solidaritate socială organică. Fraternitatea este un concept utopic, utilizat astăzi în scop propagandistic, sub forma adresării: *„fraţi români"..(francezi, etc)*, şi are rolul formării coeziunii sociale în jurul liderului, pe care îl proiectează ca fiind „unul dintre cei mulţi", ca făcând parte din grupul de referinţă.

Fraternitatea rămâne de cele mai multe ori fie o proiecţie utopică a unei societăţi ideale, fie un instrument în discursul propagandistic. Cu toate acestea fraternitatea şi tipul de solidaritate generată de aceasta poate fi întâlnit în perioade de război, sau de catastrofe naturale, când supralicitarea apartenenţei prin ideea de fraternitate conduce la depăşirea obstacolelor şi greutăţilor prin sentimentul de securitate dată de grup, şi de utilitate. Un alt nivel de utilizare a sentimentului fraternităţii în discursul politic este cel al liderilor comunităţii de culoare americane, care apelează la conceptul de frăţie pornind de la apelarea „frate"- „brother" în jargonul ghetourilor. Înlocuirea fraternităţii sociale prin camaraderie a fost un element în jargonul politic şi apoi în „limba de lemn" a societăţilor comuniste, când termenul de „tovarăşe" îl înlocuia pe cel de Domnule în adresarea oficială, fiind obligatoriu. Introducerea obligatorie în limbaj a apelativului *„tovarăşe"* constituia un element de formare a omului nou, comunist, având rolul de a uşura munca ideologilor comunişti de a transforma imaginea *„activistului de partid" iîn cea a unui* tovarăş egal a fiecăruia dintre noi. Utilizarea propagandistică şi sloganistică a termenilor de libertate, egalitate şi fraternitate (camaraderie, tovărăşie), au rolul de a induce o formă de transă socială, prin inducerea ideii de securitate colectivă, şi apartenenţă – forţată spunem noi – la o colectivitate atotputernică. Transa de context cultural acţionează ca agregator al mulţimilor care sunt susceptibile la manipulare. Psihologia socială arată astfel de exemple, pe care le înţelege în mod colectiv sub denumirea de „maşina de fabricat zei" (Moscovici, 2006).

Cu toate imperfecţiunile şi disfuncţiile care au fost dovedite ulterior în funcţionarea teoriilor propuse de iluminişti, principiile stabilite de aceştia: ideea contractului social, idealul de libertate, egalitatea în faţa legii, răspunderea, suveranitatea poporului constituie şi astăzi fundamentul organizării sociale în ţările democratice, ideile acestor filosofi constituind bazele tuturor paradigmelor sociale şi politice din contemporaneitate, fie ele de stânga, de dreapta sau de centru.

Montesquieu (1689-1755), filosof iluminist, caută să pună în evidență „spiritul legilor" prin analiza asupra regimurilor şi tipurilor de guvernare şi creionând schița unei economii politice (Revol, 2009:14). Montesquieu urmează traseul gânditorilor epocii luminilor de introducere a raționalității ca fundament a cunoaşterii. Autorul Spiritului legilor aplică cunoaşterea rațională în sfera relațiilor sociale realizând un prim demers ştiințific în acest domeniu. Metodologia sa cuprinde observația aplicată cât mai neutru şi comparația între diversele elemente de tip social atât din Franța cât şi din alte țări pe care le compară. Pentru Montesquieu „legea în general, este rațiunea umană, în măsura în care guvernează popoarele pământului" (Montesquieu apud Revol 2009:18). În domeniul politic gânditorul iluminist găseşte 4 cauze: geografice, economice şi culturale, care explică diferențele în organizările politice. Astfel sunt identificate 3 forme de organizare politică: republican, monarhic şi despotic, bazate fiecare pe un principiu respectiv: virtute, onoare sau teamă (Revol, 2009.23).

Analizând constituția engleză Montesquieu formulează teoria separării puterilor în cadrul unui regim care să garanteze libertatea politică şi civilă. Modelul separării puterilor propus de Montesquieu presupune totala independență a justiției din sfera politică şi supunerea acesteia exclusiv legilor. Cu toate acestea în cele trei grupări există o întrepătrundere executivul putând interveni în crearea legilor, legislativul realizând controlul executivului (Eisenmann 1956 apud Revol 2009:27).

Această teorie a separării puterilor stă şi acum la baza ştiințelor politice moderne. Pe lângă contribuțiile la constituirea ştiințelor politice autorul iluminist îşi aduce contribuția la constituirea economiei politice şi a curentului de opinie liberal. Autorul contrapune pasiunilor distructive din societate interesul financiar spunând: „comerțul fasonează şi îmblânzeşte moravurile barbare" (Montesquieu apud Revol, 2009:31).

Pentru Baruch Spinoza (1632-1637), la baza contractului social se află adevărul, o forță suficient de puternică pentru a-l impune conştiinței. (Ciucă, 1998: 86). Ideea de libertate este pentru

filosoful iluminist sinonimă cu necesitatea înțeleasă. De aceea fenomenele juridice şi sociale în general sunt interpretabile în sensul de fapte exterioare conştiinței şi obiective. Această ipoteză va fi continuată de Durkheim ca teorie a faptului social.

În rândul teoreticienilor iluminişti ai contractului social se cuvine să mai amintim pe Hugo Grotius (1583-1645) şi concepția sa asupra statului în calitate de subiect al dreptului internațional, pe Leibnitz (1646-1716) care poate fi considerat un precursor al dreptului comparat, prin textele sale socio-juridice cu privire la dreptul real al popoarelor.

Immanuel Kant (1724 -1804) îşi întemeiază filosofia socială pe ideea imperativului categoric ce ar putea fi înțeles în sensul unei conduite a individului dezirabilă de a fi urmată de alții fără a se limita libertatea acestora (Schifirneţ, 2002:12). Tema principală a Filosofiei kantiene este întemeierea cunoaşterii cu precădere a cunoaşterii metafizice. Kant îşi creionează filosofia socială şi politică în volume precum: „Întemeierea metafizicii moravurilor" şi „Critica rațiunii practice" pe baza concepției sale filosofice expusă în Critica rațiunii pure publicată în 1781. Pentru filosoful german cunoaşterea validă trebuie să fie universală şi necesară. În studiul introductiv la Întemeierea metafizicii moravurilor şi Critica rațiunii practice Nicolae Bagdasar arată că Immanuel Kant a stabilit „3 categorii de factori apriori care fac posibilă cunoaşterea. Intuițiile pure ale sensibilității, în care obiectele ne sânt date, categoriile intelectului, cu ajutorul cărora aceste obiecte pot fi gândite, şi ideile rațiunii care fără a fi constitutive pentru obiectele lor ci exercitând numai un rol regulativ indică intelectului direcția spre o anumită unitate a cunoaşterilor lui" (Bagdasar: prefață la Kant 1972: X).

Astfel Kant sesizează posibilitatea unei judecăți practice în domeniul moral care sunt simultan universale şi necesare. În mod universal precizează Kant în Întemeierea metafizicii moravurilor se poate afirma că este în mod universal bună „o voință bună" (Kant,

1972, 12 -13). „Pentru ca o voinţă să fie bună ea trebuie să asculte de sentimentul datoriei." Bagdasar atrage atenţia asupra distincţiei între legalitate şi moralitate. Pentru filosoful german legalitatea înseamnă conformarea acţiunilor voinţei cu legea morală în timp ce moralitatea înseamnă „determinarea voinţei de către legea morală." Conform lui Constantin Schifirneţ în această concepţie aprioristă asupra statului se originează concepţiile ulterioare de factură raţionalistă asupra statului şi dreptului. Pentru Kant sursa legilor este imperativul categoric forma supremă a legii morale. Presupoziţia kantiană în domeniul filosofiei sociale şi politice derivate din gândirea sa morală este în esenţă aceea că legea morală este inerentă în fiinţa umană deschizând drumul filosofiei politice moderne bazată pe realism pe de o parte şi pe fenomenologia socială sub influenţa hegeliană şi husserliană pe de altă parte.

Din punct de vedere social şi politic lucrările semnificative ale lui Hegel sunt: „Principiile filosofiei dreptului" şi „Filosofia istoriei". Libertatea „este" concepută de Hegel ca formă a dialecticii sociale şi individuale (Schifirneţ, 2002: 13). Libertatea este înţeleasă de Hegel sub forma alterităţii la sine însuşi (Hegel, 1996). Pentru a-şi realiza propria-i libertate este necesară transformarea individului în propria-i alteritate, ceea ce duce la alienarea (înstrăinarea individului) de propria sa esenţă. Numai în sinteză cu propria alteritate omul devine fiinţă completă. Alteritatea este văzută de posthegelieni fie sub forma semenului cu care individul intră în dialog, înstrăinarea hegeliană transformându-se în dialog şi comunicare. Alteritatea poate lua forma unei alte culturi, ideologii, puncte de vedere. Culturile integrale specifice societăţii actuale se bazează tocmai pe dialogul cu alteritatea şi transformarea acesteia din opus în complementar.

Filosofia politică şi juridică a lui Hegel pune conceptul de stat în punctul de desfăşurare a antitezei dintre societate şi familie (Schifirneţ, 2002 :13). Existenţa umană poate fi raţională numai în cadrul statului, libertatea individului fiind o expresie a tăriei comunităţii. Aşa cum precizează Constantin Schifirneţ filosofia politică a lui Hegel se opune contractualismului (2002:13) întrucât la

nivelul statului raţionalul şi realul sunt în egală măsură prezente. Organizarea statală este rezultatul unei sinteze dialectice menite să împlinească libertatea individului prin puterea statului şi nu o renunţare la o parte din libertăţile individului în scopul unei funcţionale coexistenţe. Hegel repudiază teoria contractualistă mai ales în formularea lui Rousseau dar şi în cea kantiană ca „limitare a liberăţii mele pentru a se acorda cu liberul arbitru al fiecăruia după o lege generală" întrucât această definiţie porneşte de la individ, de la singular şi propriul său arbitru. Doar în aceste condiţii raţionalul (juridic) apare ca o limitare sub forma unui universal exterior constrângător, în timp ce pentru Hegel dreptul apare ca existenţa în fapt a conceptului absolut a libertăţii conştiente de sine. Datorită diferenţelor conceptului de libertate care se manifestă în însăşi spiritul ce se determină în concret sub forma dreptului, acesta este cu atât mai înalt cu cât este mai formal (Hegel, 1996:50-51).

Începând cu Auguste Comte (1798- 1857) doctrinele sociale sunt conturate în paralel cu viziunile sociologice şi politice ale diverşilor gânditori. Actul de naştere al sociologiei ca ştiinţă este considerată a fi lucrarea lui Auguste Comte „Cursul de filosofie pozitivă".. Conform acestuia dezvoltarea ştiinţelor urmează 3 stadii: cel teologic, metafizic şi pozitiv. (Comte, apud Messure 2009:45). Comte reproşează filosofiei sociale menţinerea în stadiul metafizic în loc să se treacă la cercetare ştiinţifică într-o manieră asemănătoare fizicii. Cercetarea socialului ar trebui să fie „o fizică socială" pe care autorul o va numi ulterior în Cursul de filosofie pozitivă Sociologie. Comte propune metoda istorică în cercetarea faptelor sociale. Autonomizarea ştiinţelor sociale faţă de cele ale naturii se bazează pe distincţia inductiv deductiv utilizată în cunoaştere. Ulterior această distincţie va fi gândită prin distincţia făcută de Dilthey sub forma distincţiei dintre explicaţie şi înţelegere. (Habermas apud Dima 1994:154 -158).

Ambițiile lui Marx au fost acelea de a explica întreaga realitate socială realizând o analiză a funcționării capitalismului reducându-l la suporturi de interese şi raporturi de clasă determinate. (Marx 1967 apud Lojkine 2009: 89).

Marx explică raporturile sociale ca fiind independente de voința indivizilor sub forma raporturilor de producție a cărui grad de dezvoltare este determinat de forțele materiale productive. „Modul de producție a vieții materiale condiționează viața socială, politică şi intelectuală în general. Nu conştiința oamenilor le determină ființa, invers ființa lor socială le determină conştiința" Marx şi Engels apud (Lojkine , 2009:92).

Doctrina marxistă se bazează pe materialismul dialectic care pune în directă legătură economicul şi politicul. De o maximă importanță în opera marxistă este teoria claselor sociale. Istoria este văzută ca o perpetuă confruntare între clasele sociale antagonice în lupta pentru putere politică şi economică. Lupta de clasă este o formă dialectică de transformare şi evoluție a socialului. Ideologia marxistă este din punctul nostru de vedere depăşită în contemporaneitate de la noile realități sociale determinate de societatea de consum post capitalistă. Nu mai putem vorbi de o luptă de clasă în sensul marxist. Putem înțelege dialectica factorilor de producție în sensul complementarității şi interdependenței globalizante. Pe de altă parte globalismul şi corporatismul generează noi surse de inechitate socială şi de polarizare socială astfel încât gândirea marxistă poate fi revigorată în contemporaneitate pornind de la realismul analizei cauzale a capitalismului ce poate fi transferat în analiza post-industrialismului.

Weber găseşte sursele legitimării şi dominației fie în modelul patriarhal deci legitimat de norme cutumiare, fie prin dominare carismatică a liderului acceptat ca atare şi a cărei legitimare provine din acceptul dominării şi în sfârşit dominarea legală în baza puterii conferite de un drept abstract care ține de funcție şi nu de persoană.

În volumul Etica protestantă şi spiritul capitalismului Weber analizează geneza societăţii capitaliste şi originarea sa în etica protestantă. Teologia vocaţiei care presupune succesul ca semn al persoanei alese de Dumnezeu creează premisele unei societăţi centrate pe rezultat şi pe eficienţă. Această modalitate de centrare în eficienţă va genera în plan social modul de producţie capitalist.

Pentru Weber politica se referă la orice activitate de conducere, de ocupare a unor posturi cu influenţă, în procesul de decizii.(Weber 1992). Originea statului este pentru Weber arogarea unui drept asupra unui teritoriu de către o populaţie (1992). Rolul politicii este acela de a exercita monopolul constrângerii legitime apărând în viziunea sociologului ca fiind sursa dreptului. Statul şi dreptul este sursa relaţiilor de dominare şi modul de legitimare a constrângerii. Transformarea omului politic în politician profesionist se bazează fie pe o convingere pe care politicianul o nutreşte în mod conştient şi în numele căreia acţionează pentru a o impune restului societăţii respectiv urmărirea posturilor politice în scopul de a satisface vanitatea, orgoliul sau lăcomia politicianului. Aceasta din urmă categorie a politicianului lipsit de responsabilităţi îl plasează în situaţia de a lupta pentru aparenţa puterii şi nu puterea în sine. (Momoc, 2009:14).

Postmodernismul înlocuieşte onticul cu axiologicul şi îşi fundamentează misiunea prin praxis. Totul pare a se realiza pentru ca lumea să fie aşa cum pare a fi, fiindcă oricum ştim că lucrul în sine este incomprehensibil [Huzum, 2002: 2] Discuţiile contemporane referitoare la „chestiunea postmodernă" utilizează în principal trei termeni: postmodern, postmodernitate şi chiar postmodernism. Majoritatea acestor analize ne conduc într-un impas care se datorează faptului, că ele utilizează, de obicei, aceşti termeni ca fiind sinonimi [2002: 2]. Postmodernismul este paradigma care dă cadrele interpretative şi orizontul de aşteptări a civilizaţiei postmoderne. Postmodernismul este un curent cultural ideologic iar postmodernitatea, paradigma societală, desemnând procese social-economice contemporane. Sunt avute în vedere în acest sens, recente tranziţii spre o societate sau economie postindustrială (A.

Touraine), D. Bell postcapitalistă, (P. Drucker), informaţională (M. Castells), digitală (N. Negroponte, D. Tapscott), a cunoaşterii (L. Thurow) de consum (D. Lyon), a serviciilor (O. Giarini), transparentă (G. Vattimo), a spectacolului (G. Debord), încadrate în procesul mai larg de globalizare sau mondializare. Totodată, termenul de postmodernitate (Toynbee este primul care îl foloseşte în acest sens) [2002:2] desemnează ca atare o nouă perioadă în istoria umanităţii. Husserl afirma că posibilitatea filosofiei ca ştiinţă riguroasă este un vis, care s-a destrămat, filosofia însăşi fiind în pericol, datorită persistenţei filosofiei „într-un raţionalism care s-a rătăcit. Criză a filosofiei, este semnalată ca o criză a culturii europene. Husserl propune o rupere de paradigmă faţă de raţionalismul rătăcit „prin redescoperirea" lumii vieţii. Husserl situează fenomenologia în coerenţă cu meditaţiile carteziene ca singura „ştiinţă subiectivă a subiectivului" [cf. Ghideanu, 1999: 75-76]. Libertatea pentru filosofii postmoderni nu mai este o necesitate înţeleasă. Libertatea este fundamentarea diferenţei. Dreptul de a fi diferit ne certifică nivelul de realitate. Altfel spus, cu atât exist mai mult, cu cât mai mult mă manifest ca diferit. Tirania exprimată de obsesia armonicului şi ordinii este înlocuită de obsesia promovării, ca persoană, ca grup: promovare socială, promovare politică, culturală etc.

Originea modernităţii poate fi văzută din perspectiva Foucaltiană în complexul ştiinţifico juridic. Normalitatea şi anormalitatea devenind obiect al justiţiei penale, aceasta îşi multiplică funcţiile încetând să pedepsească pur şi simplu, ci mai degrabă diagnosticând şi tratând. (Creţu, 2005.215)

Puterea punitivă îşi organizează trei dispozitive fiecare cu propriul său discurs. Prima dintre acestea este văzută de Foucault provenind din dreptul monarhic. Puterea are rol de reglementare şi este exterioară indivizilor. Vina faţă de victimă este dublată faţă de cea de suveran ca reprezentant al legii. În cadrul acestui tip de discurs prin identificarea vinovăţiei faţă de un individ cu infracţiunea privind ordinea publică, statul şi suveranul se produce etatizarea puterii juridice, fapt care dă naştere procurorului ca reprezentant al

regelui (2005, 216). Supliciul şi tortura nu reprezentau expresii ale violenţei „ci tehnici codificate ale puterii" prin care ea era întreţinută şi prin care se produce adevăr. Întrucât dreptul monarhic presupunea adevărul, acesta necesita o formă de cunoaştere care lua forma anchetei. Ancheta înlocuia iniţial procedura probării din Dreptul canonic medieval care presupunea o formă de duel judiciar de confruntare directă între acuzat şi acuzator (2005:217).

Ancheta se impune aşadar ca instrument de cunoaştere şi în acelaşi timp ca tehnologie a puterii. Filosofia contractualistă introduce o reformă a pedepsei prin limitarea arbitrariului şi înlocuirea puterii absolute cu proprietatea absolută. (2005 : 218).

Încălcarea legii nu mai este o ofensă adusă suveranului ci societăţii în ansamblu. Crima este redefinită sub forma pericolului social. Rolul pedepsei de a apăra societatea şi nu de a răzbuna suveranul. Pedeapsa fizică este înlocuită treptat de pedeapsa simbolică şi de reprezentarea pedepsei. „Exemplul nu mai este un ritual ce se face cunoscut ci un semn care împiedică. Filosofia penală nu mai este direct retributivă ci este în special preventivă. Această filosofie duce la codificarea infracţiunilor şi individualizarea pedepsei în funcţie de riscul social. (2005:219)

Sancţiunea provine doar în urma unei cercetări ce se realizează în maniera unei cunoaşteri ştiinţifice. Această filosofie penală este bazată pe umanismul realist.

O a treia filosofie penală este plasată de Foucault în jurul instituţiei închisorii (apud Creţu 2005:220). Obiectivul acestei filosofii penale este controlul asupra faptelor dar mai ales a posibilităţii şi virtualităţii faptei. În opinia lui Foucault introducerea noţiunii de periculozitate şi controlul virtualităţii faptei extinde pedeapsa înafara controlului legalităţii. (2005:221) Disciplinarea implică mai degrabă un control social activ decât penalitatea faptelor.

Instituţia supravegherii cu funcţie normalizatoare nu mai controlează efectele sociale ale faptei şi nu mai retribuie pedepse ca efecte ale unor acţiuni ci mai degrabă previne posibilitatea infracţiunii. Principiul de nevinovat până la nevinovat la proba contrarie se transformă în calculul probabilistic al riscului

infracţional. Deşi Foucault nu mai prcizează din instituţia supravegherii derivă sistemul penal restaurativ, o nouă filosofie penală care urmăreşte înlocuirea pedepsei înţeleasă ca „retribuţie negativă” a unor fapte antisociale cu sancţiuni alternative (la închisoare) care să aibă în vedere restaurarea „status quo-ului” anterior săvârşirii faptei (Balahur 2005; Durnescu 2007).

Discursul umanist, spune Foucault, este rezultatul unui proces de codificare a indivizilor de clasificare a acestora sub aspectul de individ şi de populaţie. Rolul analizei filosofiei penale în ansamblul operei foucoultiene este acela de a stabili prioritatea discursului şi metadiscursului a componenţei filosofico ideologice am spune noi sau a paradigmei sociale dominante în viziunea lui Kuhn, în procesul de constituire a realităţii. „Ideologia este elementul prin care se formează subiectul cunoaşterii şi drepturi mari în relaţii de adevăr” (Creţu, 2005:224). Foucault vede societatea modernă ca una a supravegherii generalizate difuzată în întregul corp social.

Întrebări şi teme de dezbatere filosofică:

1. Comparaţi democraţia ateniană cu sistemele democratice actuale.

2. Prezentaţi elemente de democraţie directă prezente în sistemele democratice contemporane (referendumul).

3. Prezentaţi posibile transformări ale participării politice pornind de la conceptual de globalizare.

4. Prezentaţi modelul contractului social aşa cum rezultă el la filosofii iluminişti.

5. Realizaţi o paralelă între sistemul de guvernare republican şi cel monarchic.

6. De ce consideraţi că libertatea individuală a fost unul dintre punctele centrale ale proiectului social illuminist.

7. Prezentaţi imperativul categoric kantian aşa cum îl înţelegeţi dumneavoastră.

8. Prezentaţi conceptul de dialectică la Hegel şi Marx.

9. Analizaţi relaţia dintre Metafizică şi Filosofia socială la Hegel.

10. Consideraţi că sociologia lui Comte este o ştiinţă cu adevărat pozitivă? Argumentaţi.

DIMENSIUNI FILOSOFICE ALE ETICII

Max Weber face în Etica protestantă şi spiritul capitalismului o analiză asupra tipului de societate, generate de specificul viziunii etice religioase. O societate în care mântuirea este apanajul celor aleşi iar semnul alegerii este succesul personal generează în viziunea lui Max Weber o societate individualistă care constituie rădăcinile capitalismului pragmatic al zilelor noastre. „Munca şi succesul individual sunt forme ale iubirii aproapelui pentru că împlinindu-ți menirea ta ajuți la înfăptuirea voii lui Dumnezeu" [1993: 118-119]. Mântuirea este văzută de protestanți ca fiind grația care lucrează. Semnele lucrării grației sunt succesele individuale dar și munca individului. Munca este ea însăşi o asceză făcută posibilă de manifestarea grației. Originalul, autenticul este triumful individului, esență și garanție a succesului personal. Succesul constituie o nouă valoare axiologică generatoare de sisteme etice. Din sintagma hristică: „Iubește-ți aproapele ca pe tine însuți" o nouă viziune etică propune valorizarea individului. Răsturnarea sintagmei hristice poate fi înțeleasă şi în sensul că: dacă nu te iubeşti pe tine însuți nu poți ca atare să-ți iubeşti aproapele. Iubirea de aproapele este o conexiune cu alteritatea şi este biunivocă. Deplasându-se accentul de la iubire la cel de aproapele, logica etică weberiană se concentrează pe egoitate. Sintagma „ca pe tine însuți" desemnează o măsură „atât cât" dar şi o formă „aşa cum". Lipsa iubirii, a respectului de sine, implică lipsa iubirii față de aproapele, căci suntem în logica lui „atât cât". Atât de puțin pe cât te iubeşti pe tine însuți tot atât de puțin îți poți iubi aproapele. În acelaşi timp apare logica „ca şi" care poate fi exprimată de zicala românească „Ce ție nu-ți place altuia nu-i face". Opusă logicii iubirii care este în esență o logică a complementării, completitudinii şi reflectării în celălalt, individualismul, este cealaltă față a relației duale ego-alteritate. Nu întâmplător psihologia contemporană pune accentul pe tehnici de dezvoltare personală, şi centrarea pe succes. Paradigma individualistă apreciază Weber, îşi are originea în sentimentul religios al prezenței grației. Grația, harul lui Dumnezeu acționând eminamente liber, indiferentă chiar la acțiunile

umane, îi transpune pe cei aleşi într-o stare ontologică specială de „aristocraţie ontologică", aleşi ai lui Dumnezeu, privilegiaţi ai voinţei lui Dumnezeu. Voinţa lui Dumnezeu este liberă, iar graţia care izvorăşte din jertfa lui Issus este acordată de acesta, aleşilor săi. Semnul alegerii trebuie să fie o formă de reinstaurare a raiului pe pământ pentru aceştia. Această reinstaurare a raiului este tocmai succesul. Succesul devine astfel o categorie „metafizică" o participare a celor aleşi la situaţii ontologice extreme generate de prezenţa lui Dumnezeu. Într-un limbaj popular am putea spune că pe „cei iubiţi de Dumnezeu", Dumnezeu îi ajută.

Etica muncii este o combinaţie a ideii de succes ca garanţie a graţiei cu cea de asemănare cu Dumnezeu. Dumnezeu lucrează prin oameni şi pentru oameni, deci munca este o cale de acces la divinitate prin prezentificarea acesteia în propria muncă. „Îl văd pe Dumnezeu când acesta lucrează prin mine". Explicaţia weberiană lasă deschisă discuţia asupra modului cum individualismul ontologic devine individualism praxiologic. Succesul personal „ca stare ontologică specială de „ales" devine succes personal ca „ales al sorţii", privilegiat social.

Fundamentarea religioasă spiritualistă a societăţii postmodernă este evidentă în modul în care sunt implementate valorile acesteia. Exportul de democraţie realizat de SUA spre exemplu se face în numele voinţei lui Dumnezeu. SUA şi aliaţii săi poartă mereu o bătălie decisivă cu răul fie el comunist, terorist, etc. George Bush prezintă America ca având o misiune „divină" de a exporta democraţia şi modelul american în întreaga lume [cf. Antonescu, 2006: 8]. „Teologia vocaţiei" este modelul eticii succesului transpus de la succesul unui individ ales de Dumnezeu la succesul popoarelor alese. Teoria poporului ales nu este nouă, ea este la originea scrierilor vetero-testamentare, dar şi a cruciadelor medievale, şi iată a războiului antiterorist purtat de SUA.

Succesul ca garanţie a alegerii lui Dumnezeu, apare atât la nivelul individului cât şi la nivel comunitar. Un popor se consideră ales fie pentru că un strămoş a realizat un pact cu Divinitatea, fie că pur şi simplu, crede într-un Dumnezeu care preferă şi care-l alege pe el tocmai în virtutea acestei preferinţe. Fundamentul axeologic al acestui model este apartenenţa, privilegiul ontologic este provenit din apartenenţă la un popor ales, la o comunitate aleasă etc. Logica apartenenţei constituie fundamentul construcţiei identitare. Identitatea construită ca o apartenenţă la o comunitate, dă forţă individului prin sentimentul difuziunii vinovăţiei pe de o parte şi al coerenţei puterii pe de cealaltă parte.

Etica apartenenţei se constituie într-un sistem axiomatic de tipul Dumnezeu este de partea noastră. Voinţa lui Dumnezeu este identificată cu voinţa grupului sau cu cea a liderului. Existenţa unui primus inter paraes, generează praxeologic sisteme autarhice, căci „cel mai egal" este unsul lui Dumnezeu, este cel care ştie, transmite şi aplică voinţa lui Dumnezeu. Eliminarea lui primus interparaes creează logica democraţiei, prin introducerea suplimentară a valorii egalităţii. Egalitatea îşi poate găsi fundamentarea spiritualistă conform căreia oamenii sunt în fapt fii ai lui Dumnezeu, chiar dacă nu prin naştere, măcar prin adopţie (ca fii ai lui Avram, în cazul iudaismului, ca fraţi ai lui Hristos prin botez în creştinism). Constituirea identitară se face în comuniunea celor aleşi. Cei aleşi se autoinstituie ca biserică, popor, naţiune, etc. Etica apartenenţei este în acelaşi timp o etică a diferenţei.

Apartenenţa nu mai constituie un principiu etico axiologic ci tinde să devină o instituire ontologică. Apartenenţa devine de asemenea un principiu pseudo-epistemic. Garanţia adevărului este apartenenţa la comunitatea celor aleşi, celor înţelepţi, celor iluminaţi etc. Fiind o etică a diferenţei, ea experimentează drama conflictului alterităţii. Existenţa celuilalt legitimează pe de o parte posibilitatea privilegiului ontologic iar pe de altă parte oferă tentaţia izolării. Izolarea identitară propune soluţia alterităţii ca pedeapsă. Confruntarea cu alteritatea este o angoasă. „Cine nu e cu noi e împotriva noastră", dar alteritatea supremă este Dumnezeu.

Ori Dumnezeu este văzut în sistemele teologiei vocației ca fiind un Dumnezeu care preferă, contradicția la nivel logic este că Dumnezeu, transcendența absolută și imuabilă realizează un act de ființare, acela de a prefera. Dumnezeu iese din starea de Cel care Este în starea de „Dumnezeu a lui Avram, Issac și Iacob" adică de cel care alege. Alegerea impune problematica libertății față de problematica răului. Răul este garanția logică a libertății. Astfel construcția identitară se deschide în fața celuilalt.

Fie că celălalt este „răul" sau doar un „altfel" el este un „de cunoscut." Etosul comunitar propune mai multe soluții „de tratare a alterității". O primă astfel de soluție este universalismul. Comunitatea, ia în stăpânire totul și devine instanța care instituie, care dă sens, devine sensul însuși. Astfel Dumnezeu poate reveni în transcendență căci comunitatea, biserica, este întemeiată.

Max Weber consideră că etica catolică este o etică a intenției și a ispășirii [1993: 226]. Această viziune a finitudinii combinată cu etica grației mediată de biserică face la nivel social să se creeze o societate „a bunăstării sociale" de model etatist, în opoziție cu individualismul liberal. Medierea accesului la transcendență este fundamentală. Fără aportul bisericii mântuirea nu este posibilă. Nu este o mântuire prin efort individual. Păcatul original anulează omului accesul la mântuire prin efort personal. Biserica ca trup a lui Cristos este depozitarea grației. Nu este întâmplător că arta a înflorit în mod deosebit în zone în care biserica catolică a impus-o ca manifestare exterioară a măreției absolute și înfricoșătoare a bisericii cea care-l reprezintă pe Hristos pe pământ.

Cea de a doua soluție este Particularismul, sau Universalul prin Particular. Construcția etică este centrată pe valoarea fidelității (fidelitate față de o tradiție, o dogmă, mentalitate) și prin extensie față de orice sistem coerent generator față de apartenență. Etica post-industrială, utilizează de exemplu valoarea fidelității ca strategie de marketing, de dezvoltare organizațională, de propagandă politică etc. Politica fidelității clienților unui magazin, fidelitatea angajatului față de compania în care lucrează, a suporterului față de echipa favorită, este transpunerea în plan profan a eticii fidelității care în

plan spiritual a fost unul dintre temeiurile ortodoxiei ca fidelitate față de tradiția sfinților părinți. Valorile egalității, libertății şi fraternității au fost mult mai mult decât atât, au pus bază societății moderne. Dar aceste valori sunt de fapt subsecvențele unei valori centrale, aceea a individului, căci indivizii sunt egali de la natură sau Dumnezeu își pot afirma libertatea, și acționa în fraternitate.

Individualismul pragmatic poate fi spiritualist (In God We Trust) în modelul american sau ateu în versurile contractualiste. Centrarea pe individ generează o etică a acceptării, diferită de cea a dăruirii. Acest sistem de etică se manifestă prin sintagma „Am obligația față de celălalt să nu-i dăunez voluntar" Ea se situează tot într-o logică retributivă bazată pe contractul social. Indivizii cedează comunității o parte din libertatea lor, în schimbul securității, iar societatea se obligă să instituie, mecanisme eficiente de garantare a libertății. Acesta este modelul statului de drept . Renunțarea la experimentarea anarhică a libertății este prețul coexistenței sociale.

Primatul ordinii a generat o etică a ordinii sociale, fundamentând axiologic diviziunea socială a muncii și justificând prefacerile globalismului ca o nouă ordine mondială. Construcția etică nietzscheană propune ca valoare voința de putere și ca produs etic supraomul. Multe din teoriile psihologiei umaniste actuale propun, autoactualizarea ființei umane, sau dezvoltarea propriului potențial, autoactualizarea eului etc. Modelul lui Carl Rogers propune spre exemplu noțiunea growth de creștere a eului. Din punct de vedere etic aceste teorii le vom putea numi neonictzscheiene căci propun în fapt „vindecarea supraomului care preexistă în fiecare dintre noi ca eu de povara „omenescului", adică tocmai acele limitări care au făcut ca potențialul eului să nu fie pe deplin actualizat. Desigur că în psihologia umanistă și transpersonală a ultimelor decenii o influență deosebită l-au avut anumite idei orientale, fie din budismul japonez zen, din cel tibetan, din filosofiile yoga preluate mai ales prin interpolările teozofice și antroposofice și nu în ultimul rând, de influența unor mişcări spiritualiste de sorginte orientală. Pe plan cultural însă va genera mult mai mult decât fundamentele concepțiilor despre autodezvoltare și management

centrat pe succes. Ele au propus o întoarcere la umanism fondând viziunea ontologică pe perimetrul axiologic. Supraomul nu este doar un produs al voinţei de putere, el este însăşi voinţa de putere în acţiune. Întoarcerea la umanism este răspunsul etic la dilema pozitivistă. Un Univers în care Dumnezeu a murit (sau nici nu a existat în versiune pozitivistă) nu generează în fiinţa umană nevoia unei construcţii etice. Coexistenţa indivizilor aparţinând speciei umane solicită o construcţie etică, chiar dacă paradigma dominantă din punct de vedere epistemologic nu mai admite un dincolo faţă de care prin raportare să se întemeieze morala pe frică, sau ataşament, sau iubire. Cultura postmodernă este una care propune deconstrucţia pentru afirmarea reconstrucţiei. Deconstrucţia nu este totuşi un scop în sine, ea fiind un instrument de acceptare radicală a pluralităţii valorilor. În primul rând ni se propune renunţarea la universalism în favoarea unui individualism transfigurat. Afirmarea libertăţii propune simultan, acceptarea diferenţei specifice. Ni se propune afirmarea eului ca accezând la totalitate prin acceptarea alterităţii ca parte inseparabilă a propriei identităţi [Sandu, 2006]. Societatea transmodernă nu a renunţat la subiectele majore ale eticii, dimpotrivă, odată cu noul context complex, hiper-tehnologizat, au apărut noi aspecte ale acestor subiecte ce trebuie dezbătute. Mai mult, sfera etică a societăţii contemporane s-a îmbogăţit cu noi subiecte care sunt tratate pe larg şi în diferite aspecte ale lor, în mod formal sau informal: acţiuni umanitare, bioetica, political correctness codurile de limbaj politic- avortul, hărţuirea sexuală, eutanasia, lupta împotriva drogurilor, etc. Se vorbeşte tot mai mult de revitalizarea valorilor şi a spiritului de responsabilitate.

Ascensiunea mişcărilor ecologiste, feministe, etnice aduc în dezbatere probleme fundamentale ale omului şi societăţii secolului XX, secol ce se poate numi pe bună dreptate secolul extremelor (Eric Hobsbawn). Sfera eticii transmoderne nu e lipsită nici ea de această trăsătură a acestei epoci. Individualismul acestor timpuri se afişează fără inhibiţie, de multe ori ostentativ. În acelaşi timp însă, prezenţa a mii de asociaţii, alianţe, fundaţii, organizaţii arată în mod evident că oamenii sunt conştienţi de necesitatea stabilirii unor

norme, fie ele şi minime, de convieţuire, de supravieţuire ar spune defetiştii, de administrare eficientă a moştenirii rămasă de la generaţiile precedente [Cristea cf. revista Perspective.ro]. Gilles Lipovetsky susţine că societăţii postmoderne şi celei transmoderne – precizăm noi – i se poate asocia mai degrabă sintagma Epoca minimalismului decât cea de Societatea permisivităţii generalizate [cf. Cristea în revista Perspective.ro]. Lipovetsky consideră că societatea postmodernă este una postmoralistă, situată „în amurgul datoriei". Epoca postmodernă înfiinţează normele morale pe principii liberale pluraliste şi pragmatice. Se revine la o morală a negaţiei, dar nu centrată în ontologic, ca în cazul paradigmei Dumnezeului care preferă sau în cea a Dumnezeului gelos şi nici măcar într-o perspectivă contractualistă ca în perioada modernă.

Se preferă o centrare pe valoarea pozitivismului, a cooperării ca sursă a eficienţei, a îmbogăţirii personale, fie ea culturală, spirituală, sau morală din accesul la alteritate. Toleranţa ca valoare etică este legitimată de un non umanism, utilitarist. Contractul social este mai degrabă nevoia de împreună care depăşeşte spaţiul spiritualului în cel al convieţuirii sociale. O altă valoare care generează sisteme coerente în etica postmodernă este fericirea. Hedonismul grosier şi consumismul duc la sterilitate morală, şi la o etică care se autodefineşte ca fiind dincolo de morală, nici morală nici imorală ci amorală (Lipovetsky) [cf. Cristea: www.Perspective.ro]. Vorbim de o secularizare a moralei şi în acelaţi timp o superficializare a culpabilităţii. Lipsa centrării în ontologie şi valoarea libertăţii absolute şi a fericirii ca *primat axeologic* generează o etică a diferenţei admise şi în acelaşi timp a minimalizării negaţiei etice. Imperativul trebuie este dezlocuit de cel de acţiune nelimitată dar cu consecinţe.

Consecinţele sunt însă limitate la pragmatic. A nu face rău în limitele în care răul este pedepsit, nu semnifică însă a face bine. Voluntarismul constructionist centrează acţiunea în împlinire personală şi socială ca formă a menţinerii fericirii. Etica postmodernă îşi găseşte astfel centrarea axeologică în fericire. Eşecul centrării în fericirea prin plăcere propune o nouă versiune etică şi

anume centrarea în fiinţă, în eu, în autoactualizare. Această paradigmă o numim după Theodor Codreanu, Paradigma transmodernă [2005: 163-168]. Transmodernismul propune o nouă sinteză etică, având ca valoare cooperarea [Vidam 2006]. Cooperarea ca valoare etică este subsumată valorii centrale şi anume aceea de integralitate.

Întrebări şi teme de dezbatere filosofică:

1. Analizaţi din punct de vedere etic problematica războiului antiterorist.
2. Realizaţi un eseu cu pivire la problematica etică implicată de practica juridică şi cea politică.
3. Analizaţi semnificațiile etice ale sinuciderii asistate.
4. Analizaţi semnificațiile etice ale practicii clonării umane.

FILOSOFIA ARTEI ŞI CULTURII

Problematica autenticităţii şi mai ales a originalităţii creaţiei este o permanenţă culturală odată cu renaşterea şi luând amploare în modernitate şi postmodernitate. Exprimarea de sine reprezintă o permanentă luptă între dimensiunea de originalitate şi cea de canonicitate a artei. Experienţa originalităţii fondează postmodernitatea. „Moartea lui Dumnezeu" prevestită de Nietsche şi ridicarea individului la nivel de supraom, deschide calea imperiului originalităţii. Originalitatea este un scop în sine. Experienţa fenomenologică îl învaţă pe creatorul de cultură că dacă nu poate exprima ceva mai înalt decât sine, propriul sine devine exprimabil, iar egocentrismul singurul ontocentrism posibil. Divinul creează Universul prin propriul său Cuvânt. Chipul şi asemănarea Sa- Omul creează şi el Universuri secunde. Exprimarea de sine a Creatorului, este un gest de imitaţie a Creatorului Suprem. Eul adevărat al artistilui, al fiinţei creatoare de act cultural în genere, se exprimă pe sine dând naştere lumilor alternative în spaţiul conştiinţei. Nu materialitatea lumii este cea care-i dau autenticitatea ci sensul acoperirii-descoperirii Eului profund.

Anton Dumitriu arată că în spiritul filosofiei greceşti, unde termenului de adevăr îi corespunde termenul de *aletheya* adică neascundere şi neuitare, arta este tocmai forma supremă de neascundere, care scufundă în neuitare atât pe creator cât şi pe cel care o receptează.

Arta, împreună cu filosofia, şi cu celelalte forme ale căutării spirituale, deschid fiinţei umane drumul unui univers de existenţă privilegiat, şi cvasietern – cel al culturii. Creaţia umană devine fapt de cultură în momentul în care atinge conştiinţa receptorului alături de sensibilitatea sa.

Cântarea cântărilor ca text sacru este interpretat ca alegoria dragostei dintre Hristos şi Biserică, dar în acelaşi timp în plan profan reprezintă un minunat poem de dragoste. Textele sacre impun

existența mai multor niveluri hermeneutice printre care cel literal, alegoric, dogmatic, dar şi niveluri mai profunde bazate pe pluralitatea de sensuri ale fiecărui simbol. Exprimarea directă a sacrului ia în contemporaneitate forma redescoperirii sacrului în cotidian. Vocația unificatoare a zilelor noastre propune transpersonalul în locul Divinului punând accentul pe hiatus în defavoarea transcendenței. Transpersonalul umple textura realității conform căruia Universul este numai unul, anulează topologic transcendența, dar aceasta revine în interstițiile realității. Arta transmodernă este o artă a hiatusului, a punctului de întoarcere. Scriitori precum Dan Brown, James Joice, Carlos Castaneda utilizează în screrile lor analiza în planuri multiple ale realității, speculând mai mult istoriile alternative într-un realism simbolic. Muzica explorează şi ea stările alternative ale conştiinței, transa ca acces la realități alternative. Pictarea unei icoane, scrierea unei rugăciuni, compunerea unui imn bisericesc, reprezintă în sine acte de jertfă dedicate divinității. Pictarea unei icoane se realizează în conformitate cu anumite canoane. De multe ori, artiştii țin post şi rostesc rugăciuni pentru a fi inspirați în realizarea icoanelor. A reprezenta cu acuratețe chipuri divine care vor fi adorate ulterior în biserici, a compune rugăciuni care vor fi citite de credincioşi reprezintă fapte de sfințenie având prin ele însele valoare devoțională. Energia creatoare este percepută ca o desfăşurare a spațiului într-o continuitate eternă având ca elemente constituiente: naşterea, devenirea şi distrugerea. Fiecare dintre aceste forme fiind legate pe de o parte de existența cotidiană, iar pe de altă parte de revelarea divinității. Energia divină creatoare prezentă în creştinism sub numele de Duhul Sfânt este considerată a fi cea care inspiră textele sacre care prin harul său, face posibilă atât ființarea cât şi mântuirea. Despre artistul al cărui talent este evident se spune că este plin de har. Talentul este aşadar cunoscut în credința populară ca o participare a artistului la energiile harice. Creatorul Suprem realizează prin intermediul „Cuvântului Său" întregul Cosmos, sau altfel spus Cerurile şi Pământul, iar artistul creează un Univers secund în lumea ideilor care se materializează în planul realității convenționale ca operă de artă.

Energia Creatoare ajunge la expresia sa cea mai solidă, în desfăşurarea lumii materiale. Chiar şi fizica actuală pare a spune că materia nu este nimic altceva decât lumină (energie solidificată). Lumina prinsă în capcana spaţiului şi timpului devine materie şi contribuie prin masa sa, la întărirea capcanei gravitaţionale a Universului. Energia Creatoare, pânza ultimă pe care se ţes firele tainice ale Universului, ajunsă la nivelul cel mai depărtat al său de conştiinţă întâlneşte în Conştiinţa umană, punctul său de întoarcere. Creaţia artistică, contemplaţia mistică, cugetarea filosofică sunt tot atâtea puncte, în care energia creatoare, se întoarce în lumea spiritului, prin punctul său de reîntoarcere-conştiinţa umană. Cunoaşterea sub toate formele sale este pe cale să devină o ancoră a conştiinţei care să faciliteze reîntoarcerea spiritului către spirit.

Privită ca prezenţă creatoare, arta aduce conştiinţa în lumea valorilor, prin pătrunderea făcută posibilă de estetic. Odată ajunşi în lumea valorilor, suntem de fapt în lumea culturii.

*
* *

Filosofia culturii este un domeniu de referinţă al reflecţiei contemporane. Temele predilecte la care s-au oprit gânditorii variază de la sensul culturii, originea acesteia, relaţia dintre cultură şi civilizaţie, sfârşitul civilizaţiilor etc. Nu există un sens unanim acceptat al termenului de cultura. Termenul provine din limba latină, unde se referă exclusiv la cultivarea plantelor, în general la agricultură. Acepţiunile actuale ale termenului predilecţia pentru arta rafinată, şi reflecţie filosofică, la capacitatea simbolică a indivizilor, la exprimarea sensurilor şi decodificarea semnificaţiilor, o modalitate specifică unui anumit spaţiu uman de a răspunde lumii şi de a o înţelege, atitudini valori şi scopuri comun împărtăşite de membrii unei comunităţi etc.

Pentru volumul de faţă, cercetarea noastră în sfera culturii se va referii la câteva elemente specifice lumii contemporane, pe care o vedem aflându-se în orizontul a două paradigme culturale şi

civilizaţionale cea post şi cea transmodernă. Ambele sunt revalorizări ale modernităţii, prima pornind de la individualism şi deconstrucţie, iar cea de a doua de la unificarea programatică în sensul „spiritualizării frontierelor" atât politice, cât şi culturale, civilizaţionale, comunicaţionale etc. Libertatea postmodernă, scăpată de tirania formei este transformată în dezlimitarea permanent afirmativă a transmodernităţii.

Opus deconstrucţiei postmoderne, transmodernismul – aşa cum este prezentat de Theodor Codreanu în volumul "Transmodernismul" [2005] – propune *paradigma transdisciplinarităţii ca deschidere culturală specifică începutului secolului XXI*. Apărut pe fundalul ofensivei epistemologice a transdisciplinarităţii [Nicolescu, 1999], trasmodernismul adoptă valori precum globalismul, „cultura integrală", multiculturalismul. Transmodernismul presupune "obsesia unificării", având "ştergerea graniţelor" ca dimensiune programatică.

"Spiritualizarea frontierelor", de la nivelul construcţiilor social-politice, este o continuare firească a "spiritualizării frontierelor epistemologice", a unificării ontologice, într-un "Univers reţea" în care potrivit lui Ray Paul fiecare element constitutiv este corelat unitar cu toate celelalte elemente ale sistemului. Cultura integrală, văzută ca sinteză a tradiţionalismului cu modernitatea, este opusă de teoreticienii transmodernităţii [Codreanu, 2006: 177] "culturii Coca-Cola", care prin deconstrucţia oricărei realităţi, suprimă însăşi spaţiul de acţiune a valorilor. În acest mod, postmodernismul implică întreaga sferă a fiinţării umane: cultura, teologia, filosofia, arta, politica, ştiinţa şi tehnica.

În opoziţie, transmodernismul propune ieşirea din postistorie printr-o sinteză "a omului complet" (deschis către alteritate). „Teoreticienii transmodernismului occidental – notează mai departe Ray Paul – cred că e nevoie de o depăşire a oricărei logici deoarece orice logică este monologică pe când fiinţa transmodernă este dialogică" [cf. Codreanu, 2005: 182]. Ethosul transmodern – apreciază, la rândul său, Rorty [2000: 10] – este acela al unităţii în diversitate, sau al sesizării universalului prin ţesătura fină

a particularului. Transmodernismul este opus structural postmodernismului, pe care-l acuză de inconsistenţă în demersul deconstructivismului radical. Rorty îl acuză pe Derrida că postmodernismul său nu modifică radical statutul ontologic al logosului până a-l coborî, asemenea lui Wittgenstein, la un simplu instrument al cunoaşterii. Centralitatea ontologică a postmodernismului este diferenţa [Derrida, 1997: 40-52]. Opunându-se ontologiei diferenţei, teoreticienii transmodernismului propun restaurarea modelului ontologic, având ca centralitate unitatea sistemică şi sinergică a Fiinţei [Grof, 1985: 61].

Etapa culturală în care transmodernismul îşi revendică influienţa societală, afirmându-se plenar, convenim să o numim „*transmodernitate*", iar viziunea ontologic-cognitivă şi (pr)axiologică integratoare pe care aceasta se întemeiază o vom asuma ca „*transmodernism*". Cei doi termeni se presupun reciproc, primul constituindu-se ca formă / cadru pentru conţinutul / sens al celui de-al doilea.

Transmodernitatea coexistă în acest moment cu postmodernitatea şi de aceea mulţi identifică cele două paradigme, considerându-le ca fiind o singură matrice culturală. Noi preferăm să sesizăm ca distincţie între cele două modele o tendinţă „centripetă" de focalizare în unitatea fundamentală a lumii pentru transmodernism, respectiv o tendinţă „centrifugă", deconstructivă, specifică postmodernităţii.

Postmodernitatea o înţelegem ca pe o revoluţie a individului în faţa universului, în sensul afirmării individualului şi deconstrucţiei oricăror structuri, în timp ce transmodernitatea este o revenire la unitatea de întemeiere. Crizele societăţii postmoderne, generate de consumism şi post-industrialism sunt – pentru un reprezentant al paradigmei transmoderne – semne ale unei „creşteri fractalice" pe o altă orizontală, nici superioară şi nici inferioară calitativ, semne ale unei altfel de modulări a aceleiaşi experienţe fundamentale a Unului.

Nu putem părăsi spaţiul discursului cultural fără a prezenta câteva specificităţi naţionale în corelaţie cu factorii culturali şi mentalităţile care le stau la bază. Analizând convergenţa culturală în spaţiul românesc, vom avea câteva trăsături definitorii ale coexistenţei interetnice:

- Indiferent de etnie, există într-o proporţie diferită o mentalitate minoritară, pentru etniile aparţinând zonei sud-est europene, inclusiv aplicabilă românilor.
- Centralismul balcanic ca unire aparentă şi superficială a contrariilor.
- Spiritul antinominal.

Sintagma generică homo-balcanicus trimite, în majoritatea cazurilor, la o serie de ideologii variate şi nuanţate din convieţuirea mai mult sau mai puţin paşnică a unor etnii diverse ca origine (latină – românii, turcică – turcii şi tătarii, slavă – bulgarii şi ruşii, greacă – grecii şi parţial albanezii, semitică – evreii, indo-europeană - rromii), valori spiritule diferite şi uneori contradictorii provenind din 4 mari religii: creştinism în forma sa ortodoxă în cazul românilor, grecilor şi ruşilor, catolică în cazul croaţilor, ungurilor şi comunităţilor de italieni din balcani, musulmană în cazul turcilor şi tătarilor, şi în fine iudaică. Forţate să coexiste, în acelaşi spaţiu socio-cultural, în care fiecare dintre ele este într-o formă sau alta minoritară, comunităţile sunt astfel supuse unui proces de autonegare convergentă, şi asimilatorie.

În contextul studiului de faţă afirmăm că la nivel de mentalitate, comunitatea românească este şi ea tributară unei ideologii minoritare (Sandu, & Bradu 2009), asumându-şi istoric statutul de comunitate minoritară, deşi nu din condiţionare numerică, ci datorită cadrului istorico-cultural. Comunitatea minoritară are pentru expunerea noastră semnificaţia unei comuniţăţi care îşi auto-atribuie caracteristici identitare minoritare, respectiv identifică strategii antiasimilare şi antimarginale. Comunitatea românească a fost considerată istoric ca marginală

cultural (cultura în cancelaria țărilor române se făcea fie în latină, fie în slavonă, sau în greacă), socio-politic (un exemplu la îndemână fiind celebra Unio Trium Nationum din Ardeal), şi religios.

Conotațiile în bună măsură negative fac parte, dintr-o stereotipizare a termenului de balcanism, „creată şi importată din Occident care a fost complet asimilată”(Todorova, 2000: 95) atât de mentalitatea vestică cât şi cea sud-est europeană, fără să existe studii serioase de socio-psihologie identitară în comunitățile din balcani. Există cu siguranță un arhetip comportamental balcanic, cât şi unul specific fiecărei comunități în parte, ce se regăsesc în spațiul atribuirilor intersubiective pe de o parte şi în cel al fenomenologiei relațiilor interetnice pe de altă parte. Nuanțări şi particularizări (Mutuhu, 2002:3) la nivelul arhetipal subiectiv au fost reunite în tipologia *omului bizantin* descris de Nicolae Iorga, prin ceea ce el a numit-o „formă de Universalitate deschisă prin excelență (Iorga 1936:7)”. Numită „o sinteză răsăriteano-apuseană ilustrând în chip fascinant un model de umanitate în aproximarea căruia intră surse dintre cele mai diverse, dinăuntru şi din afara ortodoxiei” (Tita, 2000:322) civilizația bizantină a avut vocația unificării şi universalizării imperiale, asemeni celei romane anteriore şi celei otomane ulterioare. Civilizația imperială face din toate provinciile o parte a unui totum impersonal, în care fiecare este minoritar, şi marginal, de la cel mai umil lucrător până la împăratul prizonier al propriului statut imperial şi sultanul îndepărtat şi obscur în numele căruia se guvernează paşalâcuri aproape autonome. Imperialul şi autonomul, unul şi restul, dubla măsură şi regula nici unei măsuri, sunt tot atâtea atribute ale omului balcanic şi sud-est european care „participă prin toată structura sa etnică, mentală şi sufletească la mai multe naționalități”(Paracostea, 1996:71). Ortodoxia cu viziunea sa asupra „domniei Harului (charis), opusă domniei Legii (nomos) şi ilustrată de oameni care împărtăşesc credința în Dumnezeu şi care, după tronurile îngerilor, alcătuiesc împărăția lui Dumnezeu” (Mango,2000:293-294).

Mentalitatea românească similară celei balcanice din care face parte, cu toate diferenţele proprii, este în opinia noastră specifică unui „spaţiu spiritual fără limite" complementar cu ceea ce Lucian Blaga numea spaţiul mioritic de succesiuni nesfârşite deal vale. Sentimentul de sine românesc are un accent de dezlimitare. Normativul, axeologicul este pentru român sub influenţa ortodoxiei situat într-un transcendent cosmic, iar pământul această lume instituţional normativă, este o zonă de test, fără semnificaţie, soteriologică directă (Sandu, & Bradu,2009).

Valoarea soteriologică a ordinii sociale este paralelă şi periferică, omul fiind izgonit în lume dintr-o normativitate paradisiacă ancestrală. Normalitatea discursiv instituţională nu are valoare soteriologică şi ca atare putere de impunere. O a doua normativitate paralelă, pseudotradiţională guvernează realitatea socială. Norma paralelă vine din sentimentul unei „anomii a realităţii" care nu este altceva decât rezultatul unei căderi primordiale. Paralelă ordinii anomice există o ordine ancestrală a integrării firescului în cosmos prin ceea ce numea Mircea Eliade creştinism cosmic.

> Fatalismul mioritic este rezultatul unei ordini antianomice. Ceea ce pare fatalitate într-un destin individualist poate fi tradus ca o creativitate recursivă în cadrul unui univers organic paralel celui instituţional. Universul încărcat axeologic nu este pentru român diferit de cel real ci doar defazat perceptiv. Realitatea este un câmp de test al abilităţilor, guvernat de o ordine fără valori paralelă cu o ordine a creativităţii alternative într-o realitate socială paralelă.

„Se face apariţia aşa - numitului *homo duplex (Muthu, 2002)*, cel mai adesea cu o alcătuire de hibrid şi comportament duplicitar, reiterând, până la degradeu şi caricatură tragică, exerciţiul diplomatic bizantin, constitutiv de altfel unui Imperiu cu frontierele mereu ameninţate. Spaţiul dominat de Semilună amplifică această structură umană extrapolată la întreaga categorie de om balcanic *(Muthu, 2002)*".

Prezentăm după Mircea Muthu o sugestivă descriere a spiritului levantin balcanic: „Moştenesc trândăveala din Orient, iar gustul de viaţă uşoară din Occident; nu se grăbesc niciodată, căci viaţa se grăbeşte; nu-i interesează ce le rezervă ziua de mâine, căci va veni ce e sortit să vie, şi totul depinde prea puţin de ei; sunt alături numai la nevoie, de aceea nici nu le place să fie des împreună; nu prea se încred în nimeni, dar cel mai uşor e să păcăleşti cu o vorbă frumoasă; nu arată ca nişte eroi, dar cel mai greu e să-i sperii cu ameninţări; mult timp nu le pasă de nimic, le e totuna ce se întâmplă în jurul lor, ca apoi dintr-o dată să înceapă să-i intereseze totul, să răvăşească şi să întoarcă totul cu susul în jos, pe urmă din nou cad în picoteală, neplăcându-le să-şi amintească nimic din ceea ce s-a întâmplat; se tem de schimbări, căci adesea le-au adus nenorociri, şi se satură uşor de un om, chiar dacă le e binefăcător. Ciudată lume, te bârfeşte dar ţine la tine, te sărută pe obraz dar te urăşte, îşi bate joc de fapte nobile, dar nu le uită generaţii de-a rândul” *(Muthu, 2002).*

Homo duplex de care vorbeşte Mircea Muthu este în opinia noastră mult mai mult decât o adaptare de circumstanţă la o realitate socială în care „eşti mereu vinovat în ochii cuiva” *(Muthu, 2002)*”. Este în primul rând un mod de a înţelege lumea ca pe o vale a plângerii, menită să fie loc de încercare ascetică şi nu eroică. Atât ortodoxia cât şi islamul pun accentul pe valoarea ascetică şi antinormativă a soteriologicului. Catolicismul identifică legea divină cu legea omenească, datorită infailibilităţii papale. Prezenţa papei în lume, este o garanţie a lui civitas dei. Papa este astefel un invizibil axis mundi nomologic (Sandu&Bradu 2009), este însăşi Legea în lipsa lui Hristos. Pentru ortodox pe de altă parte lumea este cea care l-a batjocorit pe Fiul lui Dumnezeu, este un loc al pierzaniei. Normativitatea seculară, chiar dacă imperială, este una secundară soteriologic, în baza cuvintelor lui Iisus „Daţi Cezarului ce-i a Cezarului şi lui Dumnezeu ce-i a lui Dumnezeu”. Homo duplex este un ascet sui-generis. Atitudinea mioritică este în viziunea noastră una ascetică nu resemnată. Creştinismul cosmic permite spiritului mioritic participrea la un ritual dintr-o altă lume, una transfigurată, a cărui grad de „realitate” în sensul de apropiere de esenţă este mult

mai mare decât a celei actuale.

Nu putem aşadar vorbi despre un adevărat homo duplex, în sensul duplicităţii atitudinale, mai degrabă am spune de un comportament „iniţiatic". Dacă lumea manifestă, ocultează lumea reală, cunoaşterea acesteia îi dă individului un alt grad de realitate, mult mai profundă dar şi mai eterică (Sandu, 2007). Normativitatea esenţială este redusă la câteva principii, şi acelea generează proverbiala ospitalitate românească şi general balcanică, aparentul fatalism şi curajul de neînfrânt. Legile transcendente, faţă de cele seculare sunt înscrise în inimă şi nu gravate ori scrise în codici.

Dreapta credinţă (Ortodoxia n.n) este o rupere de Biserica Universală (Catolică). Termenii nu trebuie înţeleşi teologic în sensul că ortodoxia ar fi mai puţin universală respectiv catolicismul aderând mai puţin la învăţăturile Sfinţilor Părinţi. Sensul este de realizare a unei ruperi de imperialitatea papală a catolicismului, şi ca atare apariţia unei provincializări asumată ascetic. Imperiul (şi odată cu el legile seculare), sunt priviţi ca străini şi toleraţi în mentalitatea românească. Supunerea faţă de lege nu este facultativă, ci secundară soteriologic, fiind o nevoinţă în plus cu care trebuie să se nevoiască românul.

Dincolo de apartenenţa balcanică, ascendenţa europeană a României este un fapt istoric, dar înainte de toate un fapt de conştiinţă. Conştiinţa de european poate fi sesizată nu dincolo de cea de român, respectiv francez, italian, german, spaniol etc. ci tocmai plecând de la aceasta specificul naţional va trebui să fie pentru cetăţeanul european, nu doar un element distinctiv faţă de ceilalţi cetăţeni europeni ci în primul rând construcţia propriei identităţi ca român-european, german-european, italian-european etc. Europa unită are menirea de a fi mai mult decât o construcţie suprastatală şi transpersonală, iar pentru a reuşi proiectul european va trebui să se bazeze pe o serie de valori comune şi specifice acestui model cultural european.

Şansa unei Europe Unite este aceea ca cetăţenii săi şi mai ales tinerii europeni să fie conştienţi de propria europenitate, să fie prezent acel homo europeus, ca specie culturală proprie spaţiului

european.

Pentru a contura cadrele în care homo europeus devine o realitate a Europei, în filosofia românească Constantin Noica „ pune, cu temei ontologic, problema omului în hăţişul contradicţiilor generate de pluritatea culturilor Europei şi globalitatea civilizatorie a erei tehnicii planetare."(Biru, 2003:343) .

Problema pusă de Constantin Noica în faţa problematicii sfârşitului civilizaţiei ridicate de Oswald Spengler este aceea că „*omul contemporan se dedică exteriorităţii pentru a nu se ocupa cu adevărat de sine*" (Biru, 2003:344).

Un adevărat imperativ categoric i se revela lui Noica a fi „*exigenţa presantei responsabilităţi în faţa viitorului*" (Biru, 2003:344).

„Viitorul înseamnă creştere tăcută. Omului de azi îi place zgomotul, infernul, oraşul – poate, adică sigur, pentru că are anumite goluri lăuntrice de umplut. Viitorul mai înseamnă iniţiativă, răspundere. Omului de azi nu-i place răspunderea; ci, cufundat în mijlocul maselor, al colectivităţilor, înţelege să nu răspundă de nimic, să treacă vina asupra tuturor. În sfârşit, viitorul mai înseamnă singurătate. Eşti singur înaintea propriului tău viitor. Iar omului de azi nu-i place singurătatea.(Noica 1998:137)".

Problematica europeană este privită de Constantin Noica dintr-o pespectivă umanistă „*ca dorinţă a omului de a se regăsi pe sine* (Noica 1998:214)" . În esenţă umanismul noicanian este un „*umamism a unui* ***a fi*** *complementar celui a lui* ***a face (Biru, 2003:345)***" .

Pe Constantin Noica l-a preocupat „*vocaţia europeană a românescului*" şi pentru aceasta a determinat modelul cultural european. Constantin Noica vede cultura europeană ca o asimilare a ceea ce era valabil în alte culturi, extinzându-şi propriile valori morale, economice şi de civilizaţie europenizând întreaga planetă (Noica, 1993:29). Una din specificităţile modelului european este ceea ce am putea denumi democratizarea cunoaşterii, adică accesul tuturor la valorile specifice europene. Ideea de democraţie nu trebuie înţeleasă doar în sensul politic, de accedere a cetăţenilor la puterea politică, ci însăşi ideii de accedere neîngrădită la patrimoniul cultural.

Teme de reflecţie şi dezbatere filosofică:

1. Prezentaţi modalităţile pe care le consideraţi cele mai potrivite pentru cultura românească de a ieşi din stadiul de *cultură minoră*.

2. Prezentaţi modul în care consideraţi că următoarele situaţii istorice au influienţat destinul culturii româneşti: vecinătatea a 3 imperii, limba şi populaţia de origine latină în condiţile unei vecinătăţi aparţinând altor grupuri etno-lingvistice, accesul la domnie nu era permis în ordinea primogeniturii, ci doar cu condiţia apartenenţei la una dintre familiile domnitoare (os domnesc). Prezentaţi semnificaţiile cel puţin uneia dintre situaţiile istorice.

TEORII DESPRE ADEVĂR ÎN FILOSOFIE

Unitatea paradigmatică a ştiinţei este o supoziţie unanim acceptată în epistemologia actuală. Vom lua în discuţie în cele ce urmează o serie de cadre axiomatice care jalonează adevărul ştiinţific şi care constituie adevărate ierarhii ale adevărului ştiinţific în sensul constituirii şi validării teoriilor ştiinţifice actuale, respectiv:

- Demersul ştiinţific îşi propune aflarea adevărului.
- Adevărul ştiinţific are referenţial în realitatea obiectivă.
- Dimensiunea instrumentală a adevărului ştiinţific este raţionalitatea logică aplicată experimentului sau raportării la fenomene.
- Demersul (adevărul) ştiinţific are un caracter explicativ asupra fenomenelor, comprehensiv asupra naturii şi cauzei acestora şi predictiv asupra desfăşurării fenomenelor.
- Demersul ştiinţific utilizează o formă analitică sau sintetică de discurs, generând adevăruri apriori sau aposteriori.
- Cunoaşterea ştiinţifică se încadrează într-un sistem paradigmatic. Adevărul acesteia rezultă din coerenţa sa logică înţeleasă ca atribuire a unuia şi aceluiaşi sens pentru unul şi acelaşi termen şi utilizarea aceloraşi reguli metodologice.

"Ierarhizarea adevărului ştiinţific" nu a avut în vedere prioritatea epistemică a oricărei din aceste axiome, ci importanţa lor în validarea caracterului ştiinţific a unui discurs teoretic. Adevărul acestuia rezultă din coerenţa sa logică înţeleasă ca atribuire a unuia şi aceluiaşi sens pentru unul şi acelaşi termen.

Cunoaşterea ştiinţifică se bazează pe cunoaşterea legităţilor naturii. Pentru a putea afirma acest fapt va trebui să admitem valabilitatea axiomei epistemice conform căreia legile sunt efectiv operante asupra domeniului naturii la care se aplică şi ele prezintă un anumit grad de invarianță. Potrivit lui Gerard Stan:

> „Cel ce-şi exprimă încrederea în puterea ştiinţei de a oferi cunoaştere, de a oferi explicaţii de a ne apropia mai mult de adevăr îşi exprimă încrederea în posibilitatea ştiinţei de a formula legi şi de a ne convinge, că, uneori, regularităţile observate iniţial doar accidental sunt regularităţi necesare din structura fenomenului” [Stan, 2004:6].

Adevărul apare ca un “raport între om şi realitatea înconjurătoare” [1995: 93], desemnând o proprietate a conţinutului cognitiv informaţional transmis prin intermediul expresiilor lingvistice.

Definirea semantică a adevărului este lăsată metadiscursului. Teoria „Adevărului Corespondenţă” – fundamentală pentru spiritul ştiinţific – presupune că între discursul despre realitate şi realitatea factuală să apară o anumită corespondenţă biunivocă. Caracteristica de bază a adevărului o constituie faptul că el se întemeiază pe corespondenţa informaţiilor cu realitatea şi nu pe cunoaşterea semnificaţiilor formulării propoziţionale prin care este exprimat [1995: 95]. Propoziţia “Pământul este rotund” este adevărată în măsura în care forma Pământului este cea rotundă şi este demonstrată ca adevărată atunci când de exemplu primii austronauţi au văzut Pământul din spaţiu ca fiind rotund. Adevărul *„Corespondenţă”* are aplicabilitatea în ştiinţă numai împreună cu posibilitatea de demonstrare se afirmă în opera aristotelică, mai precis în cartea Metafizica. Afirmaţia Pământul este rotund este ştiinţific adevărată, dacă şi numai dacă, avem o posibilitate ştiinţifică de a demonstra acest lucru. Demonstrarea ştiinţifică este totodată diferită de simpla observaţie empirică. Afirmaţia Pământul se învârte în jurul Soarelui este o afirmaţie ştiinţifică demonstrată deşi simpla evidenţă empirică arată contrariul.

Teoriile asupra adevărului vizează relaţionarea acestuia cu existenţa, acţiunea, şi necesitatea. Adevărul unei teorii ştiinţifice este dependent de cadrul conceptual paradigmatic al teoriei. Adevărul

corespondenţă capătă un caracter statistic, probabilistic. Inferenţele sunt de natura unor logici probabiliste, modale sau fuzzy. Mutaţiile suferite de conceptul de adevăr, de la adevărul absolut al Teologiei la probabilitatea de adevăr, face ca definirea demersului ştiinţific ca o urmărire teoretică a adevărului să poată fi nuanţată. Conceptul de adevăr ştiinţific este mai mult o problemă filosofică decât o problemă a ştiinţei. Ideea de adevăr ştiinţific are la bază presupoziţia metafizică a existenţei unei realităţi unice care poate fi cunoscută. Conceptul de adevăr este necesar în cadrul modelelor teoretice, pentru a putea exista progres. În acest sens adevărul apare doar ca un non fals. Constantin Sălăvăstru formulează urmându-l pe Petre Botezatu patru dimensiuni ale adevărului în ştiinţă: „dimensiunea corespondenţei, dimensiunea reprezentării, dimensiunea referinţei şi dimensiunea informaţiei” [1997: 176]. Adevărul ca certitudine nu mai este însă deplin adecvat ştiinţelor. Conceptul de adevăr suferă o mutaţie epistemică în cadrul epistemologiilor construcţioniste. Aşa cum precizează Ştefan Cojocaru, construcţionismul abandonează ideea conform căreia mintea individului reprezintă oglinda realităţii. Construcţionismul se bazează pe relaţii şi susţine rolul individului în construcţia realităţilor semnificative [2005: 25]. Concepte precum cel de verosimilitate devin mai adecvate pentru a descrie caracterul noilor legi formulate în interiorul unor ştiinţe care se îndepărtează din ce în ce mai mult de ceea ce poate fi efectiv experimentat sau chiar observat în mod direct.

Propoziţiile de observaţie sunt formulate ca enunţuri ce exprimă informaţia despre lume obţinută prin stimulare senzorială. Pentru ca observaţiile să devină parte a unei teorii ştiinţifice ele trebuiesc operaţionalizate din perspectiva unor legi şi teorii ştiinţifice factuale, care să generalizeze şi să articuleze mai multe astfel de observaţii, să prezică alte posibile observaţii. În absenţa cunoştinţelor despre fapte, cuprinse în enunţurile de observaţie, nu se poate face nici o apreciere obiectivă privitoare la relaţia dintre ipotezele generale şi domeniul de realitate la care ele se referă. Constantin Sălăvăstru observă că „cele două categorii de adevăruri (logice şi non-logice) se diferenţiază din punctul de vedere al originii

lor. Adevărurile materiale (fizice, psihice, metafizice) depind de experienţa cognitivă a omului şi îşi au originea în această experienţă" [1997: 68]. În structura cunoaşterii observaţia ocupă un loc primordial, încât demersul ştiinţific nu se întemeiază pe fapte obţinute la întâmplare, ci pe observarea sistematică a fenomenelor cercetate. Observaţia se manifestă atunci când perceperea se desfăşoară ca o activitate metodică într-un interval de timp mai mult sau mai puţin îndelungat, cu scopul de a urmări fazele, însuşirile unui obiect sau fenomen. Fiind o percepţie intenţionată, conformă unui plan şi călăuzită de un scop precis şi clar, observaţia presupune o pregătire specială: cunoaşterea materialului care formează domeniul de investigaţie, fixarea sarcinilor de îndeplinit, stabilirea instrumentelor de lucru ajutătoare, a locului şi momentului observării. În procesul observaţiei creşte rolul activităţii intelectuale a gândirii, care participă la comparaţia, analiza, sinteza, reprezentarea schematică, la modificarea obiectelor etc. În acelaşi timp, principala condiţie a oricărei observaţii ştiinţifice o constituie efectuarea acesteia prin luarea în consideraţie a cerinţelor legilor obiective. În caz contrar, concluziile formulate vor fi arbitrare, subiective [Celmare, 1996: 44]. Referirea la experiment, întâmpină în ultimii ani, dificultăţi de ordin pragmatic şi epistemic. Este foarte greu să supui analizei experimentale teoriile cu privire la Big Bang, întrucât acesta nu poate fi recreat experimental. Se pot observa doar urme ale acestuia şi anume: valoarea constantei cosmologice, expansiunea galaxiilor, comportamentul luminii în preajma stelelor, studiul stelelor îndepărtate etc. Pentru ca o anumită teorie să poată fi admisă ca justă, ea trebuie să înglobeze datele de observaţie, şi să explice sau să prevadă noi date de observaţie. Demersul ştiinţific are conform lui Stelian Popescu un caracter explicativ asupra fenomenelor, comprehensiv asupra naturii şi cauzei acestora şi predictiv asupra desfăşurării fenomenelor [Popescu, 1978: 112].

Indiferent de limitele experimentului observarea ştiinţifică fie ea experimentală sau factuală, are câteva principii:

- este intenţionată, implică prezenţa cel puţin a unui observator care interacţionează cu sistemul observat în diferite grade;
- este restrictivă, sunt observate doar anumite elemente ale realităţii investigate, care dau seama de fenomen şi de legităţile acestuia;
- are un caracter sistematic.

Demersul ştiinţific are un caracter explicativ asupra fenomenelor, comprehensiv asupra naturii şi cauzei acestora şi predictiv asupra desfăşurării viitoare a fenomenelor, urmând identificarea unor legităţi cu grad cât mai mare de generalitate. Alegerea problemei este în concordanţă cu desfăşurarea procesului de cercetare [Rădulescu, 1994: 43]. Corelarea cercetării cu starea actuală a problemei face posibilă avansarea ştiinţei printr-un proces de cooperare. Dezvoltarea actuală a ştiinţei este rodul unui efort colaborativ al unor comunităţi întregi de cercetători. Sub aspectul metodologiei ştiinţelor, cooperarea survenită la nivelul comunităţii ştiinţifice şi academice este pe deplin integrată în paradigma transmodernă ce vizează spiritualizarea frontierelor, în cazul de faţă a frontierelor impuse de orgoliile diverşilor cercetători.

Întrebări şi teme de dezbatere filosofică:

1. Daţi un exemplu de aplicare a teoriei adevărului corespondenţă în practica juridică.

2. Cum interpretaţi corelaţia dintre adevărul unei teorii şi cadrul său conceptual?

PROBLEMATICA LIBERTĂȚII

Problematica libertății este corelată cu cea a determinării şi prin extensie cu cea a limitării. Libertatea absolută definită drept capacitatea de „a realiza” orice dorință în orice moment a timpului şi spațiului reprezintă un apanaj al Divinității. Toate religiile atribuie Divinului Atotputernicia ca forță A- tot- realizatoare. Trecerea în sfera umanului, a libertății, se loveşte de existența limitelor. Conturarea identității se face subiectiv prin experiența limitării şi a diferenței.

Libertatea proprie cunoaşte granițe fie de natură spirituală, culturală, personală, politică etc. Limitarea în transcendență a libertății generează în filosofie problematica metafizicii. Întrebarea ce este ceea ce este, pentru a putea fi explicitată altfel decât prin negație de tipul „existența nu este”sau tautologică de tipul existența este ceea ce este trebuie să se refere la categoria libertății. Aceasta face ca ființa să se autodetermine în relația sa cu neantul „Heidegger”. În timp ce absolutul are ca atribut libertatea absolută, ființarea sau existența determinată ca obiecte și fenomene, conține intrinsec libertatea într-un mod cantitativ. Față de anumite lucruri sau fenomene un individ poate fi liber în sensul că le poate realiza sau derealiza, iar față de altele această libertate lipseşte.

Limita libertății este numită constrângere. Câteva astfel de constrângeri evidențiate la nivelul metafizic poartă denumirea de categorii. De exemplu spațiul este o categorie a limitării în atotputernicia întinderii. Un individ poate exista într-un singur punct într-un anumit moment al timpului, în timp ce atotputernicia divină acționează în simultaneitate în întreg spațiul. Temporalitatea poate fi înțeleasă ca o limitare a atotputerniciei în eficiență creatoare, întrucât din punct de vedere metafizic timpul introduce determinarea cauzală. Un eveniment numit efect urmează cu necesitate unui alt eveniment numit cauză.Cele două sunt astfel corelate întrucât producerea celui de-al doilea este un semn al existenței anterioare a primului în timp ce prezența cauzei asigură prezența viitoare a efectului. Desigur cauzele sunt multiple, putând fi categorizate după

diverse criterii dintre care cel mai important este certitudinea relației cauzale, sau altfel spus, certitudinea cu care poate fi dedusă prezența efectului din cea a existenței cauzei și invers a existenței cauzei din prezența efectului.

O altă categorie de limitare poate fi gândită sub forma limitării cunoașterii. Omnisciența Dumnezeiască este limitată în specificul cunoașterii umane ca o cunoaștere relativă bazată pe distincția dintre subiect și obiect. Cunoașterea specific umană, ne spune Kant, are un caracter categorial referindu-se la „fenomen" adică la modul în care „un lucru în sine" interacționează cu propria conștiință. Problematica libertății referitoare la ființa umană poate fi pusă în legătură cu necesitatea .

Dialectica libertate necesitate se rezolvă în Filosofie sub forma dialecticii liber-arbitru predeterminare. Liber arbitru semnifică în general capacitatea de a te orienta spre valori și a alege în deplină conștiință. Determinarea reprezintă în acest context împiedicarea sub orice formă a alegerii libere a individului.

Odată cu liberul arbitru apare problema responsabilității. Capacitatea de a alege te investește cu răspundere pentru alegerile efectuate. În lipsa libertății de a alege, sancțiunea este inutilă și nejustificată. Fatalismul în altă ordine de idei, presupune că absolut evenimentele sunt predeterminate de voința absolută și liberă a Divinului. Din punct de vedere spiritual problema liberului arbitru este dificilă întrucât acesta ar părea la prima vedere să contravină, cel puțin la prima vedere, libertății absolute a lui Dumnezeu.

Dacă Dumnezeu este atotputernic și atotștiutor, se pune problema de ce permite existența răului și a transgresiunii (păcatului). Fatalismul pe de altă parte se confruntă cu aceeași problemă întrucât în lipsa libertății răspunderea pentru faptele omului aparțin Divinului, dar retribuția lor îi revin individului. Dilema este rezolvată în moduri diferite în funcție de specificul diverselor curente filosofice: pentru istorici de pildă libertatea echivalează cu necesitatea înțeleasă. Omul nu se poate opune necesității, dar înțelegând-o ajunge la liniștea sufletească.

Filosofia creştină prin Sfântul Augustin afirmă existenţa liberului arbitru ca parte a naturii umane. Alegerile sunt libere şi individul este responsabil chiar dacă Dumnezeu are o preştiinţă cu privire la aceste alegeri.

Martin Luther pe de altă parte va afirma determinarea şi inexistenţa liberului arbitru. Doctrina Luterană are ca efect social nedorit renunţarea la morală prin lipsa responsabilităţii.

Filosofia atee reduce libertatea şi determinarea la cauze naturale, sociale sau psihologice.

Adepţii viziunilor mecaniciste asupra lumii consideră că pot „prezice" un eveniment dacă îi pot cunoaşte cu exactitate toate cauzele şi legile de funcţionare. Sau mai exact dacă cunosc starea la un moment dat a tuturor sistemelor implicate precum şi legile de evoluţie a acestora.

În ceea ce priveşte libertatea social politică, tema este corelată cu necesitatea controlului social al covieţuirii manifestat prin guvernare şi lege. Încă din antichitate de la Platon s-a formulat problema legitimării constrângerilor sociale necesare pentru exercitarea guvernării pusă faţă în faţă cu libertatea individului.

Răspunsul platonician este acela că individul trebuie să se obişnuiască să asculte şi să urmeze ordinul, fără a considera că propria libertate intră în contradicţie cu aceasta. Contractualiştii pe de altă parte originează statul într-un contract social prin care indivizii renunţă voluntar la o parte din propriile libertăţi în scopul asigurării condiţiilor necesare convieţuirii.

Utilizarea legitimă a forţei este justificată ca o acceptare a constrângerii statului prin intermediul acţiunii legilor. În contemporaneitate se ridică noi dileme cu caracter filosofic generate de existenţa reală a libertăţii şi a deciziei libere şi în cunoştinţă de cauză în condiţiile unei presiuni informaţionale şi manipulării comunicaţionale specifice şi conştientizate de societatea postmodernă. Vorbim aici de situaţii concrete precum: prioritatea dreptului la viaţă în faţa celui la conştiinţă, modificările în stilul de viaţă induse de globalizarea şi virtualizarea comunicării.

În mod concret prezentăm dilema etică generată de alegerea între dreptul la viaţă şi cel la conştiinţă, de exemplu în cazul unei comunităţi religioase care refuză tratamentul medical.

Sartre, un filosof teoretician al libertății (Bujor, 2008) consideră că întotdeauna se realizează in concreto şi in abstracto întrucât alegerile sânt alegerile mele şi nu alegerile în general. În opinia filosofului suntem condamnaţi să fim liberi, întrucât lipa unei alegeri este tot o alegere (Sartre, 1943:561). Cu toate că ar putea exista o constrângere exterioară care să încline balanța spre o anumită alegere, aceasta este totuşi liberă noi putând refuza o anumită opţiune chiar dacă vom suferi în urma alegerii noastre. Pentru Sartre suntem absolut liberi şi responsabili, mai mult decât atât suntem condamnaţi la libertate. Raluca Bădoi sesizează faptul că pentru Sartre libertatea este mai mult o dimensiune ontologică a ființei decât o calitate a existenței. Libertatea este chiar ființa mea însăşi (2007 : 139).

Simone de Beauvoire o altă exponentă a existenţialismului contemporan pune problema libertății în corelație cu condiția femeii în societate. Astfel autoarea franceză analizând problematica libertăţii sexuale indică diferenţe de gen în percepţia plăcerii erotice datorate responsabilităţii natalităţii (1998: 56). Observăm alături de Rotilă Viorel că în situaţia descrisă de Simone Beauvoir şi anume aceea a avortului ca libertate de acţiune asupra propriului corp şi de determinare asupra propriei vieţi, intervine responsabilitatea faţă de supravieţuirea speciei şi în acelaşi timp, limitarea libertății partenerului în a-şi alege sau nu urmaşi. Exemplul dat de autorul gălățean este acela a femeii căsătorite, care face un copil înafara căsătoriei, dar îl creşte în familia pe care o are. Întrebarea este în ce măsură libertatea este corelată cu responsabilitatea, și atunci când această corelație impune o alegere de valoare, care libertate și care responsabilitate primează? Cu toate acestea, considerăm că libertatea este în realitate condiționată de habitusuri. Acestea pot fi înțelese ca fiind structuri mentale dobândite acționând în aria sensibilității, dispozițiilor, fiind obiectivări ale structurilor socialului la nivel individual (Bordieu, 1977).

Bourdieu reelaborează teoria habitusurilor pornind de la teoria lui Marcel Mauss adăugând la elementele componente ale habitusului credințele și dispozițiile personale (1972). Opera lui Mauss și Bourdieu aduc în actualitate distincția obiectivism, subiectivism în interpretarea faptelor sociale și inclusiv a libertății alegerii.

Suntem de acord cu Sartre că ființa umană este condamnată la alegere dar considerăm că libertatea umană poate fi și ea împărțită pe niveluri în funcție de predominanța habitusurilor și că în funcție de libertatea individului se poate creiona o paralelă cu nivelurile de existență și ca atare se poate construi o ontologie regională a libertății.

FILOSOFIA ŞI DISCURSUL. ELEMENTE DE RETORICĂ SOCIALĂ, POLITICĂ ŞI JURIDICĂ

RETORICI SOCIALE CONSTRUCŢIONISTE

Vom analiza în continuare semnificaţia filosofică a unei serii de forme particulare de discurs social şi politic aplicate în contemporaneitate în comunicarea socială. Ne vom referi la discursul afirmativ, şi la ancheta apreciativă ca formă particulară a acestuia, respectiv la programarea neuro-lingvistică. Ambele strategii sunt destinate performanţei comunicaţionale în practica socială.

Construcţionismul[1] ca metodă epistemică este creionat de Burr [1995: 9] prin următoarele aserţiuni fundamentale:

Natura antiesenţialistă a construcţionismului şi înţelegerea critică asupra accesului la cunoaştere. Această viziune se opune înţelegerii naturii cunoaşterii, ca echivalentă cu existenţa de tipul ceea ce există este ceea ce putem să-i sesizăm într-o formă sau alta existenţa. Mai degrabă cunoaşterea noastră este dependentă de construcţiile pe care ne bazăm în a interpreta realul construcţiei realizate în interacţiunile zilnice dintre indivizi [1995: 4]

Antirealismul. Versiunea de realitate în care trăim este construită social şi cultural prin interacţiune, neputând fi vorba despre un fapt obiectiv ci mai ales de asumare a unui model semnificativ [1995: 6]

---

[1] Materialul privind metoda construcţionistă în retorica socială a fost realizat în colaborare cu cercetătoarea Oana Bradu din cadrul Centrului de Cercetări Socio-Umane Lumen, fiind prezentată parţial la Confernţa Particularităţi ale fenomenologiei social-politice în lumea contemprană , organizat de Universitatea Valahia din Târgovişte, Şi Universitatea La Macha Spania. Materialul a fost prezentat sub titlul sub titlul *Pragmatici apreciative în discursul politic*

Relativismul istoric şi cultural a cunoaşterii şi a conceptului de adevăr [Burr, 1995: 9]. Toate formele de cunoaştere, atât cea ştiinţifică cât şi cea comună, deţine intrinsec o specificitate istorică şi culturală. Adevărul însuşi variază istoric şi cultural ca şi concept în funcţie de procesele interacţiunii sociale prin care oamenii se află în relaţie. Transdisciplinaritatea sau interdisciplinaritatea este posibilă întrucât globalizarea este un construct al culturii contemporane.

Limbajul este o formă de acţiune prin care lumea primeşte constructe [1995: 6]. « Modul în care înţelegem lumea vine nu de la realitatea obiectivă cât de la alţi oameni atât din trecut cât şi din prezent » [1995: 9]. Limbajul nu este doar o simplă cale de exprimare ci prin comunicare lumea primeşte constructe şi astfel realitate pentru noi. Limbajul este aşadar o formă de acţiune. La nivel epistemologic putem spune că adevărul ştiinţific este acea viziune asupra Universului care satisface atât comunitatea ştiinţifică cât şi legile propriei paradigme. Construcţionismul este în sine o viziune antinaturalistă.

Construcţionismul social poate fi aplicat unei serii întregi de teorii care au ca punct de plecare opera lui Gergen din care definitorii pot fi considerate articolele: „Mişcarea construcţionismului social în psihologia modernă" (1985), „Către o teorie generativă" 1987, „Afect şi organizare în societatea postmodernă" (1990), „O invitaţie la construcţionism social" (1999), „Ştiinţa organizaţiei un construct social, Potenţialuri postmoderne" împreună cu Tojo Thatchenkery (1996). Construcţionismul spune Gergen este preocupat în principal cu explicarea proceselor prin care oamenii ajung să descrie, să explice şi să ia act de lumea în care trăiesc şi care-i include (Gergen 1985: 266). Campbell Coldicott şi Kinsella consideră că viziunea construcţionistă propune un model prin care realitatea este creată în procesul de comunicare şi cu instrumentele limbajului, fiecare individ influenţând şi modelând răspunsurile celorlalţi. Accentul construcţionist apare asupra reţelei de interacţiuni dintre indivizi în procesul comunicării.(1994: 18). Fiind o orientare post-modernă construcţionismul destructurează

onticul (sub aspectul unei existenţe de sine stătătoare, mutând realitatea la nivelul experienţei de limbaj). Semnificaţia şi sensul cuvintelor nu sunt date în baza unei teorii a adevărului corespondenţă cât mai ales a unei teorii a negocierii sociale, a semnificaţiei şi indirect a înlocuirii conceptului de adevăr cu cel de adecvare şi verosimilitudine. Continuând ideea Campbell Van Nistel Roofi consideră că ar trebui eliminată iluzia unei rupturi ontologice între subiect şi obiect şi înlocuită cu un construct de realitate intersubiectivă (1999: 21). Analizându-l pe Van Nistel Roofi, Van der Haar consideră preocuparea fundamentală a construcţionismului ca fiind procesul de sensificare (creare de sensuri) prin care indivizii asumă un înţeles experienţei subiective asupra realităţii. Indivizii sunt astfel capabili să producă realităţi diferite – paralele (2002: 16).

Schawandt accentuează pornind de la teoriile lui Gergen impactul socialului şi a convenţiilor de limbaj asupra procesului de sensificare (1998:240). Van der Haar comentând semnificaţiile filosofice ale construcţionismului indică aderarea acestui curent la o epistemologie alternativă deoarece analiza cunoaşterii şi a realităţii nu poate fi decât contingentă relaţiilor umane fiind rezultatul unor practici continue de reificare, sedimentare şi habitualizare. Perspectiva construcţionistă nu mai poate admite o cunoaştere în sine, liberă de orice fundare axeologică şi nici nu poate conceptualiza o disjunctivitate între subiectiv şi obiectiv ce să implice distincţia fără echivoc dintre cunoaştere şi realitate (2002 :18).

Sociologia ştiinţei poate fi privită după Van der Haar din perspectiva generală a construcţionismului. Cunoaşterea lumii este în mod esenţial o creaţie umană şi nu o oglindă a unei realităţi independente (2002:18). Premisele centrale ale construcţionismului propuse de Van der Haar pornită de la contribuţiile lui Burr, Gergen şi Bouwen sunt:

- construcţionismul social asumă faptul că lumea nu poate fi cunoscută aşa cum este ci mai degrabă pot fi cunoscute o serie multiplă de realităţi construite social.
- construcţionismul social vede limbajul, comunicarea şi discursul ca având rolul central al procesului interactiv prin

care înţelegem lumea şi pe noi înşine.

- construcţionismul social vede limbajul şi comunicarea ca un proces de coordonare a actorilor.
- construcţionismul social se preocupă de procesul relaţional prin care actorii sociali construiesc realităţile sociale.
- construcţionismul social presupune o distincţie exclusivă dintre subiect şi obiect, nu este o construcţie fericită sau necesară şi din acest motiv propune depăşirea dualismului restrictiv care le vede pe cele două ca existând independent una de cealaltă.
- adepţii construcţionismului social consideră importantă reflecţia asupra fondului social cultural istoric al asumărilor şi constructelor noastre şi menţinerea unor deschideri asupra altor realităţi posibile construite (2002 :22).

Epistemologia constructivistă se încadrează în curentul general al postmodernismului promovând o cunoaştere interdisciplinară . Van der Haar analizează post-modernismul sub aspectul de poststructuralism (2002:39) şi anume ca imposibilitate a înţelegerii socialului ca structură şi generalizând epistemic ca imposibilitatea cunoaşterii lumii ca structură. Deşi Van der Haar consideră construcţionismul ca fiind o paradigmă similară post-modernismului mulţi cercetători printre care şi Gergen (1996) îl consideră un curent al post-modernismului deoarece accentuează rolul limbajului în construcţia socială a realităţii. Noi preferăm să situăm construcţionismul la nivelul unei zone de intersecţie dintre post-modernism şi trans-modernism tocmai datorită aspectelor de analiză de reţea făcute posibile de construcţionism. Orientarea afirmativă specifică trans- modernismului şi totalizantă poate fi exemplificată într-o arie particulară a construcţionismului : **apreciativitatea.**

PROGRAMAREA NEURO-LINGVISTICĂ

Programarea Neuro-Lingvistică s-a dezvoltat după cel de al doilea război mondial sub influența lui Alfred Korzbysky care a lansat un curent de gândire numit **semantica generală**. Un model semiotic inedit, cu accente asupra corelației dintre sintaxa gândirii şi particularitățile limbajului natural, a fost pus la punct de Bandler şi Grinder sub denumirea de **Programare Neuro-lingvistică (NLP):**

Denumirea (termenul este marcă înregistrată pe numele fondatorilor Bandler şi Grinder) NLP-ului reuneşte trei termeni:

1. Termenul **neuro** se referă la percepțiile noastre senzoriale care determină starea noastră lăuntrică, atât în sens neurologic cât şi în sens figurat, făcând referire la trăirile noastre afective.

2. Termenul **lingvistic** se referă la mijloacele de comunicare umană, vizând atât comunicarea verbală cât şi non-verbală, oglindite în manifestările noastre exterioare.

3. Termenul **programare** se referă la capacitatea noastră de a produce şi aplica diverse programe comportamentale, în conformitate cu organizarea noastră cerebrală.

> *„În esență NLP presupune că putem aproxima, fie și într-un sens abstract, creierul uman ca fiind un sistem computațional biologic, deosebit de complex, în care comportamentele noastre s-ar înscrie aidoma unor programe de calculator. A renunța la un comportament ne-ecologic pentru noi este echivalent cu a modifica programul respectiv la nivel cerebral, într-o manieră specifică. NLP ne oferă tocmai mijloacele de a modifica aceste programe neuronale și deci de a înlocui un comportament ne-benefic cu un altul, mult mai dezirabil pentru individul respectiv [Șurubaru, 2002].*

În NLP ființa umană este strâns condiționată de factorii neurolingvistici sau neurosomatici care sunt la originea percepției şi reprezentărilor asupra mediului.

Richard Bandler, informatician, şi John Grinder, psiholog şi lingvist, pun bazele NLP-ului, un **set de metode şi tehnici eficiente de ameliorare a comunicării interumane şi de dezvoltare personală**. Aceşti doi cercetători au început prin a studia structura a ceea ce ei numeau "excelenţă în comunicarea interpersonală" [1975]. N.L.P-ul este astăzi sinonim eficacităţii comunicării.

* *
*

„Fondul axiomatic" al NLP îl constituie un set de aserţiuni fundamentale care coordonează funcţionalitatea comunicării prin strategii NLP şi dau totodată congruenţa logică a sistemului. Ele constituie un set de aserţiuni prealabile, şi nu presupoziţii, întrucât NLP respinge orice presupoziţie generalizatoare ca generatoare de disfuncţii ale comunicării.

Harta nu este tot una cu teritoriul. În sensul semiotic propriu-zis se afirmă distincţia dintre semnificant şi semnificat. La nivelul praxiologic de analiză a comunicării interpretarea vizează diferenţa considerabilă şi fundamentală între realitate şi percepţia noastră asupra realităţii. Individul nu reacţionează în conformitate cu realitatea ci cu imaginea sa despre realitate. Harta unei persoane, poate diferi uneori fundamental atât de realitate cât şi de hărţile altor persoane. Fiecare persoană este unică şi reacţionează în mod unic în cadrul actului comunicării.

Cunoaşterea valorilor semnificative ale unei persoane, înseamnă a ajunge să cunoaştem sistemul credinţelor, a celor care dictează sistemul său cognitiv, atitudinal şi de acţiune. Sistemul personal de credinţe se constituie ca generator al filtrelor perceptuale, iar acesta, la rândul lor, întreţin sistemul de credinţe.

I.P. Culianu generaliza la nivel societal acest sistem propriu al ideilor şi credinţelor, vorbind despre **„grila interpretativă şi voinţa deformatoare**, care constituie contextul cultural al unei epoci (metamodelul în termeni de (NLP). Valorile vin să susţină, fiecare cu aportul său, edificiul credinţelor individului, iar acestea comandă, într-o manieră imperativă, comportamentele acestuia.

Sistemul nostru de reprezentări se circumscrie unei bucle interactive, ce reprezintă sectoarele pe care le acoperim, grosso modo, prin procesele psihice angrenate în cadrul comunicării. Acestea sunt: comunicarea propriu-zisă cu exteriorul, numită generic comunicare externă, dialogul interior, şi stările afective care însoţesc actul comunicării.

Nu putem să nu comunicăm. Semnificaţia unui mesaj este dată de reacţia pe care acesta o suscită. R.Bandler şi J.Grinder [1975: 67-83]. pornind de la lucrările lingvistului Noam Chomsky, definesc trei tendinţe personale prin intermediul limbajului numite metamodel al limbajului: omisiuni, generalizări şi respective distorsiuni. **Omisiunile** marchează "petele albe" din "harta" noastră despre realitate, **generalizările** reprezintă tendinţe de globalizare a unui element singular, care devine exponentul unei categorii extinse; iar **distorsiunile** (distorsiunile şi omisiunile formează disfuncţiile cognitive care generează vulnerabilitatea cognitivă [Cojocaru, 2003: 43-50]) permit realizarea de substituţii în cadrul informaţiilor primate prin diferite registre senzoriale.

Pentru a comunica este indispensabil să intrăm în sistemul celuilalt de reprezentări asupra lumii înconjurătoare. Fiecare individ posedă un sistem de reprezentare senzorială (SRS) predominant sau primar. Diferenţele dintre aceste predominanţe intervin ca factori ininhibitori ai comunicării, ducând uneori la adevărate blocaje în înţelegerea mesajului emis de celălalt.

În NLP se definesc astfel trei sisteme principale de reprezentare senzorială: **sistemul vizual, sistemul auditiv, sistemul tactil (kinestezic)**. Fiecare persoană posedă în ea însăşi toate resursele necesare optimizării propriului comportament. Programarea neuro-lingvistică este interesată de modul cum se produc anumite comportamente, iar modul de rezolvare al problemelor este indirect, prin învăţarea persoanei despre modul cum poate să-şi optimizeze comportamentele.

Ca principal mijloc de transmitere a valorilor şi credinţelor, a atitudinilor şi cunoştinţelor, a conţinuturilor informaţionale de orice tip, limbajul joacă un rol fundamental atât în dezvoltarea

personalităţii, cât şi a societăţii umane. Prin facilitarea vehiculării şi propagării ideilor, dar şi prin înlesnirea comunicării interumane-directă ("face to face") şi mediată (tiparul, mass-media) – limbajul face posibilă interacţiunea simbolică de care depinde societatea.

În structurarea N.L.P. drept o teorie de sine stătătoare un rol important îl deţin conceptele rogersiene de **empatie, contact pozitiv şi perceperea realităţii celuilalt**. De asemenea, N.L.P. este inspirată şi de lucrările Şcolii de la Palo Alto, din cercetările lui Gregory Bateson în domeniul antropologiei şi psihologiei, precum şi cele ale lui Edward T. Hall, care consideră cultura drept un mijloc de comunicare aplecându-se îndeosebi asupra percepţiei subiective a timpului şi spaţiului. Teoriile neurocibernetice care stau la baza constituirii N.L.P-ului sunt desigur criticabile din perspectivă ontologică. Aproximarea „creierului", cu un sistem complex de calcul refuză existenţa conştiinţei ca nivel ontologic. Pragmatic însă putem vorbi de „automatizarea" structurilor cognitive şi operaţionale, astfel încât la nivelul relaţiilor interpersonale să putem vorbi despre o funcţionalitate de tip neuro-cibernetic a proceselor cognitive şi atitudinale.

MINORITATE ŞI DISCURS SOCIAL

Analizând convergenţa culturală minoritară în spaţiul românesc, vom avea câteva trăsături definitorii ale coexistenţei interetnice:

- Indiferent de etnie, există într-o proporţie diferită o mentalitate minoritară, pentru etniile aparţinând zonei sud-est europene, inclusiv aplicabilă românilor.
- Centralismul balcanic ca unire aparentă şi superficială a contrariilor.
- Spiritul antinominal.

Sintagma generică homo-balcanicus trimite, în majoritatea cazurilor, la o serie de ideologii variate şi nuanţate din convieţuirea mai mult sau mai puţin paşnică a unor etnii diverse ca origine (latină – românii, turcică – turcii şi tătarii, slavă – bulgarii şi ruşii, greacă – grecii şi parţial albanezii, semitică – evreii, indo-europeană - rromii), valori spiritule diferite şi uneori contradictorii provenind din 4 mari religii: creştinism în forma sa ortodoxă în cazul românilor, grecilor şi ruşilor, catolică în cazul croaţilor, ungurilor şi comunităţilor de italieni din balcani, musulmană în cazul turcilor şi tătarilor, şi în fine iudaică. Forţate să coexiste, în acelaşi spaţiu socio-cultural, în care fiecare dintre ele este într-o formă sau alta minoritară, comunităţile sunt astfel supuse unui proces de autonegare convergentă, şi asimilatorie.

În contextul studiului de faţă afirmăm că la nivel de mentalitate, comunitatea românească este şi ea tributară unei ideologii minoritare (Sandu, & Bradu 2009), asumându-şi istoric statutul de comunitate minoritară, deşi nu din condiţionare numerică, ci datorită cadrului istorico-cultural. Comunitatea minoritară are pentru studiul nostru semnificaţia unei comuniţăţi care îşi auto-atribuie caracteristici identitare minoritare, respectiv

identifică strategii antiasimilare şi antimarginale. Comunitatea românească a fost considerată istoric ca marginală cultural (cultura în cancelaria ţărilor române se făcea fie în latină, fie în slavonă, sau în greacă), socio-politic (un exemplu la îndemână fiind celebra Unio Trium Nationum din Ardeal), şi religios.

Conotaţiile în bună măsură negative fac parte, dintr-o stereotipizare a termenului de balcanism, „creată şi importată din Occident care a fost complet asimilată"(Todorova, 2000: 95) atât de mentalitatea vestică cât şi cea sud-est europeană, fără să existe studii serioase de socio-psihologie identitară în comunităţile din balcani. Există cu siguranţă un arhetip comportamental balcanic, cât şi unul specific fiecărei comunităţi în parte, ce se regăsesc în spaţiul atribuirilor intersubiective pe de o parte şi în cel al fenomenologiei relaţiilor interetnice pe de altă parte. Nuanţări şi particularizări (Mutuhu, 2002:3) la nivelul arhetipal subiectiv au fost reunite în tipologia *omului bizantin* descris de Nicolae Iorga, prin ceea ce el a numit-o „formă de Universalitate deschisă prin excelenţă (Iorga 1936:7)". Numită „o sinteză răsăriteano-apuseană ilustrând în chip fascinant un model de umanitate în aproximarea căruia intră surse dintre cele mai diverse, dinăuntru şi din afara ortodoxiei" (Tita, 2000:322) civilizaţia bizantină a avut vocaţia unificării şi universalizării imperiale, asemeni celei romane anteriore şi celei otomane ulterioare. Civilizaţia imperială face din toate provinciile o parte a unui totum impersonal, în care fiecare este minoritar, şi marginal, de la cel mai umil lucrător până la împăratul prizonier al propriului statut imperial şi sultanul îndepărtat şi obscur în numele căruia se guvernează paşalâcuri aproape autonome. Imperialul şi autonomul, unul şi restul, dubla măsură şi regula nici unei măsuri, sunt tot atâtea atribute ale omului balcanic şi sud-est european care „participă prin toată structura sa etnică, mentală şi sufletească la mai multe naţionalităţi"(Paracostea, 1996:71). Ortodoxia cu viziunea sa asupra „domniei Harului (charis), opusă domniei Legii (nomos) şi ilustrată de oameni care împărtăşesc credinţa în Dumnezeu şi care, după tronurile îngerilor, alcătuiesc împărăţia lui Dumnezeu" (Mango,2000:293-294).

Mentalitatea românească similară celei balcanice din care face parte, cu toate diferenţele proprii, este în opinia noastră specifică unui „spaţiu spiritual fără limite” complementar cu ceea ce Lucian Blaga numea spaţiul mioritic de succesiuni nesfârşite deal vale. Sentimentul de sine românesc are un accent de dezlimitare. Normativul, axeologicul este pentru român sub influenţa ortodoxiei situat într-un transcendent cosmic, iar pământul această lume instituţional normativă, este o zonă de test, fără semnificaţie, soteriologică directă (Sandu, & Bradu,2009).

Valoarea soteriologică a ordinii sociale este paralelă şi periferică, omul fiind izgonit în lume dintr-o normativitate paradisiacă ancestrală. Normalitatea discursiv instituţională nu are valoare soteriologică şi ca atare putere de impunere. O a doua normativitate paralelă, pseudotradiţională guvernează realitatea socială. Norma paralelă vine din sentimentul unei „anomii a realităţii” care nu este altceva decât rezultatul unei căderi primordiale. Paralelă ordinii anomice există o ordine ancestrală a integrării firescului în cosmos prin ceea ce numea Mircea Eliade creştinism cosmic.

> Fatalismul mioritic este rezultatul unei ordini antianomice. Ceea ce pare fatalitate într-un destin individualist poate fi tradus ca o creativitate recursivă în cadrul unui univers organic paralel celui instituţional. Universul încărcat axeologic nu este pentru român diferit de cel real ci doar defazat perceptiv. Realitatea este un câmp de test al abilităţilor, guvernat de o ordine fără valori paralelă cu o ordine a creativităţii alternative într-o realitate socială paralelă.

„Se face apariţia aşa - numitului *homo duplex (Muthu, 2002)*, cel mai adesea cu o alcătuire de hibrid şi comportament duplicitar, reiterând, până la degradeu şi caricatură tragică, exerciţiul diplomatic bizantin, constitutiv de altfel unui Imperiu cu frontierele mereu ameninţate. Spaţiul dominat de Semilună amplifică această structură umană extrapolată la întreaga categorie de om balcanic *(Muthu, 2002)*”.

Prezentăm după Mircea Muthu o sugestivă descriere a spiritului levantin balcanic: „Moştenesc trândăveala din Orient, iar gustul de viaţă uşoară din Occident; nu se grăbesc niciodată, căci viaţa se grăbeşte; nu-i interesează ce le rezervă ziua de mâine, căci va veni ce e sortit să vie, şi totul depinde prea puţin de ei; sunt alături numai la nevoie, de aceea nici nu le place să fie des împreună; nu prea se încred în nimeni, dar cel mai uşor e să păcăleşti cu o vorbă frumoasă; nu arată ca nişte eroi, dar cel mai greu e să-i sperii cu ameninţări; mult timp nu le pasă de nimic, le e totuna ce se întâmplă în jurul lor, ca apoi dintr-o dată să înceapă să-i intereseze totul, să răvăşească şi să întoarcă totul cu susul în jos, pe urmă din nou cad în picoteală, neplăcându-le să-şi amintească nimic din ceea ce s-a întâmplat; se tem de schimbări, căci adesea le-au adus nenorociri, şi se satură uşor de un om, chiar dacă le e binefăcător. Ciudată lume, te bârfeşte dar ţine la tine, te sărută pe obraz dar te urăşte, îşi bate joc de fapte nobile, dar nu le uită generaţii de-a rândul” *(Muthu, 2002).*

Homo duplex de care vorbeşte Mircea Muthu este în opinia noastră mult mai mult decât o adaptare de circumstanţă la o realitate socială în care „eşti mereu vinovat în ochii cuiva” *(Muthu, 2002)*”. Este în primul rând un mod de a înţelege lumea ca pe o vale a plângerii, menită să fie loc de încercare ascetică şi nu eroică. Atât ortodoxia cât şi islamul pun accentul pe valoarea ascetică şi antinormativă a soteriologicului. Catolicismul identifică legea divină cu legea omenească, datorită infailibilităţii papale. Prezenţa papei în lume, este o garanţie a lui civitas dei. Papa este astefel un invizibil axis mundi nomologic (Sandu&Bradu 2009), este însăşi Legea în lipsa lui Hristos. Pentru ortodox pe de altă parte lumea este cea care l-a batjocorit pe Fiul lui Dumnezeu, este un loc al pierzaniei. Normativitatea seculară, chiar dacă imperială, este una secundară soteriologic, în baza cuvintelor lui Iisus „Daţi Cezarului ce-i a Cezarului şi lui Dumnezeu ce-i a lui Dumnezeu”. Homo duplex este un ascet sui-generis. Atitudinea mioritică este în viziunea noastră una ascetică nu resemnată. Creştinismul cosmic permite spiritului mioritic participrea la un ritual dintr-o altă lume, una transfigurată, a cărui grad de „realitate” în sensul de apropiere de esenţă este mult

mai mare decât a celei actuale.

Nu putem aşadar vorbi despre un adevărat homo duplex, în sensul duplicităţii atitudinale, mai degrabă am spune de un comportament „iniţiatic”. Dacă lumea manifestă, ocultează lumea reală, cunoaşterea acesteia îi dă individului un alt grad de realitate, mult mai profundă dar şi mai eterică (Sandu, 2007). Normativitatea esenţială este redusă la câteva principii, şi acelea generează proverbiala ospitalitate românească şi general balcanică, aparentul fatalism şi curajul de neînfrânt. Legile transcendente, faţă de cele seculare sunt înscrise în inimă şi nu gravate ori scrise în codici.

Dreapta credinţă (Ortodoxia n.n) este o rupere de Biserica Universală (Catolică). Termenii nu trebuie înţeleşi teologic în sensul că ortodoxia ar fi mai puţin universală respectiv catolicismul aderând mai puţin la învăţăturile Sfinţilor Părinţi. Sensul este de realizare a unei ruperi de imperialitatea papală a catolicismului, şi ca atare apariţia unei provincializări asumată ascetic. Imperiul (şi odată cu el legile seculare), sunt priviţi ca străini şi toleraţi în mentalitatea românească. Supunerea faţă de lege nu este facultativă, ci secundară soteriologic, fiind o nevoinţă în plus cu care trebuie să se nevoiască românul.

Dincolo de apartenenţa balcanică, ascendenţa europeană a României este un fapt istoric, dar înainte de toate un fapt de conştiinţă. Conştiinţa de european poate fi sesizată nu dincolo de cea de român, respectiv francez, italian, german, spaniol etc. ci tocmai plecând de la aceasta specificul naţional va trebui să fie pentru cetăţeanul european, nu doar un element distinctiv faţă de ceilalţi cetăţeni europeni ci în primul rând construcţia propriei identităţi ca român-european, german-european, italian-european etc. Europa unită are menirea de a fi mai mult decât o construcţie suprastatală şi transpersonală, iar pentru a reuşi proiectul european va trebui să se bazeze pe o serie de valori comune şi specifice acestui model cultural european.

Şansa unei Europe Unite este aceea ca cetăţenii săi şi mai ales tinerii europeni să fie conştienţi de propria europenitate, să fie prezent acel homo europeus, ca specie culturală proprie spaţiului

european.

Pentru a contura cadrele în care homo europeus devine o realitate a Europei, în filosofia românească Constantin Noica „ pune, cu temei ontologic, problema omului în hăţişul contradicţiilor generate de pluritatea culturilor Europei şi globalitatea civilizatorie a erei tehnicii planetare."(Biru, 2003:343) .

Problema pusă de Constantin Noica în faţa problematicii sfârşitului civilizaţiei ridicate de Oswald Spengler este aceea că „*omul contemporan se dedică exteriorităţii pentru a nu se ocupa cu adevărat de sine*" (Biru, 2003:344).

Un adevărat imperativ categoric i se revela lui Noica a fi „*exigenţa presantei responsabilităţi în faţa viitorului*" (Biru, 2003:344).

„Viitorul înseamnă creştere tăcută. Omului de azi îi place zgomotul, infernul, oraşul – poate, adică sigur, pentru că are anumite goluri lăuntrice de umplut. Viitorul mai înseamnă iniţiativă, răspundere. Omului de azi nu-i place răspunderea; ci, cufundat în mijlocul maselor, al colectivităţilor, înţelege să nu răspundă de nimic, să treacă vina asupra tuturor. În sfârşit, viitorul mai înseamnă singurătate. Eşti singur înaintea propriului tău viitor. Iar omului de azi nu-i place singurătatea.(Noica 1998:137)".

Problematica europeană este privită de Constantin Noica dintr-o pespectivă umanistă „*ca dorinţă a omului de a se regăsi pe sine* (Noica 1998:214)" . În esenţă umanismul noicanian este un „*umamism a unui* ***a fi*** *complementar celui a lui* ***a face (Biru, 2003:345)***" .

Pe Constantin Noica l-a preocupat „*vocaţia europeană a românescului*" şi pentru aceasta a determinat modelul cultural european. Constantin Noica vede cultura europeană ca o asimilare a ceea ce era valabil în alte culturi, extinzându-şi propriile valori morale, economice şi de civilizaţie europenizând întreaga planetă (Noica, 1993:29). Una din specificităţile modelului european este ceea ce am putea denumi democratizarea cunoaşterii, adică accesul tuturor la valorile specifice europene. Ideea de democraţie nu trebuie înţeleasă doar în sensul politic, de accedere a cetăţenilor la puterea politică, ci însăşi ideii de accedere neîngrădită la patrimoniul cultural.

TEORIA ACȚIUNII AFIRMATIVE. NOI ORIZONTURI ALE DISCURSULUI JURIDIC ÎN CONTEMPORANEITATE

Problema protecției minorităților, fie ele de natură etnică, religioasă, culturală în genere, poate fi analizată pornind de la două ideologii diferite și anume identificarea relației dintre „cultura majoritară" pe de o parte și „culturile minorităților" ca o relație de posibil antagonism care în condiții necontrolate poate duce la excludere socială reciprocă, iar pe de o altă parte necesitatea conservării unor identități culturale particulare în contextul unui pluralism cultural ca factor benefic de stabilitate la nivel macrosocial.

Care sunt însă premisele situării în una sau în cealaltă ideologie? Este vorba de natura raportării individuale și colective la „alteritate". Construcția socială a identității, fie ea individuală sau de grup, pornește de la afirmarea unui „propriu" în diferență față de o alteritate. Afirmarea propriului poate fi însă grevată de anxietate, mai mult sau mai puțin conștientizată de subiect. Cercetătoarea Ana Maria Preoteasa de la Institutul de Cercetare a Calității Vieții din București consideră nediscriminarea și diversitatea ca „principii fundamentale ale modelului social european" (2009: 161).

"Identitatea" ca un concept operant a fost adusă în actualitatea analizelor sociologice, politologice și de geopolitică odată cu lucrările lui Erik Erikson (1968) și Ervin Goffman (1963). Anthony Smith (1991:1-19) prezintă la rândul său următoarele sisteme de construcție teoretică asupra identității naționale: primordialist, perenialist, modernist, și propriul său sistem etno-simbolist. Fiecare dintre aceste sisteme de construcții teoretice promovează una dintre liniile cele mai semnificative de analiză: identitatea ca apartenență, identitatea ca referențial diacronic, identitatea cadru legitimant și identitatea ca stabilitatea contextuală.

Raluca Balăşoiu, şi Horaţiu Rusu prezintă două cadre conceptuale ale identităţii :

- perspectiva esenţialistă conform căreia identitatea etnică derivă din legăturile biologice şi din nucleul cultural primordial (limba, obiceiurile, religia);
- perspectiva constructivistă: identitatea etnică este o "realitate socială construită şi reconstruită sau mai radical inventată, maleabilă, fluidă". (2003:48).
-

Identitatea este un construct socio-cultural, dependent de metatextul cultural al societăţii, care defineşte personalitatea individului. Identitatea este rezultatul constructiv al interacţiunilor simbolice permanente care au loc în câmpul social din care individul face parte, şi pe care acesta le valorizează ca proprii. Cadrele sistemului de referinţă socio-cultural al individului, pe care acesta le consideră proprii, reprezintă primul nivel constructiv al identităţii sociale. Ceea ce Culianu numeşte grila interpretativă, sau altfel spus paradigma operantă la nivelul socialului, constituie cadrul determinativ al construcţiei sociale a identităţii. Identitatea poate fi văzută ca un joc dialectic între sistemul câmpului social de apartenenţă şi câmpul social de referinţă, ca parte subiectivă a socializării. Identitatea este un construct care păstrează un sistem invariant de cadre structurale, făcând posibil sentimentul apartenenţei.

Identitatea etnică este cadrul general de socializare al indivizilor aparţinând unei comunităţi etnice date. Memoria colectivă (2003: 50) este depozitara cadrelor constitutive ale identităţii etnice: limba, religia, mitologia, ritualuri diverse, toate aceste cadre constituind patrimoniul cultural imaterial.

Păstrarea identităţii culturale şi a patrimoniului cultural imaterial se impune ca proiect de anvergură mondială, în condiţiile uniformismului promovat de mondializare şi globalizare. Identitatea şi menţinerea identităţii sunt elemente semnificative de protecţie a drepturilor omului. Lipsirea de dreptul la identitate culturală (şi ne referim aici la orice cultură minoritară, nu numai la identitatea

etnică,) este echivalent cu supunerea individului, a grupului de indivizi la un stress al uniformizării culturale, al separării de propriul univers simbolic. Protejarea diversităţii este sau ar trebui să fie o prioritate mondială, în contextul ameninţărilor tot mai frecvente la adresa menţinerii identităţii. Uniformizarea culturală aduce mari deservicii umanităţii, eliminând numeroşi factori ai creativităţii culturale regionale. Interculturalitatea, nu înseamnă în primul rând „altceva", ci înseamnă mai ales „altfel". „Altfel" înseamnă o nouă deschidere paradigmatică a orizontului gândirii, spre experienţa factuală a realităţii sociale. Pluralitatea culturilor, dimensiune postmodernă, derivă din ceea ce în sociologie se vehiculează sub denumirea de „pluralitatea lumilor".

Intertextualitatea de care hermeneutica socială modernă se foloseşte pentru a explica dialogul civilizaţiilor, este o explicitare a coexistenţei în cadrul social dat a mai multor „lumi" cu experienţe culturale diverse. Experienţa tragică a unor conflicte interetnice din Europa zilelor noastre vulnerabilitatea civilizaţiei europene actuale faţă de riscul întoarcerii la barbaria şi stupiditatea unor războaie interetnice şi interconfesionale, noile provocări ale terorismului ca formă de acţiune politică, toate acestea impun crearea unor structuri care să facă posibilă funcţionarea Europei Unite ca Europă a minorităţilor, a diversităţii.

Crearea cadrelor structurate astfel a dus la apariţia unor „instrumente instituţionale de gestionare a crizelor de tipul celor politico-militare (cazul coaliţiei anti-teroriste), juridice de tipul convenţiilor europene cu privire la protecţia minorităţilor, a limbilor minoritare şi regionale etc. şi politico-financiare cum este cazul pactului de stabilitate.

Problematica minorităţilor şi relaţiilor interetnice, se validează structural prin existenţa unei polarităţi sociale şi economice. Inegalitatea dezvoltării sociale între diferitele regiuni, sursă de tensiune socială, pliindu-se pe modele culturale diferite specific regionale fac posibile incidente cu caracter interetnic.

Starea de reală vulnerabilitate (Cojocaru 2005: 29-31) dar şi de autovictimizare (Miftode 2002) poate avea o serie de cauze fie de ordin strategic la care unele populaţii se fac părtaşe - vezi în România situaţia unor populaţii întregi de etnie rromă, dar şi a unor comunităţi de ruşi lipoveni spre exemplu - sunt generatoare de frustrare pentru membrii acelor comunităţi.

Cauzele vulnerabilităţii (Cojocaru 2005:49) unor populaţii aparţinând unor comunităţi etno-culturale pot fi de ordin strategic (o cultură a marginalităţii în care copilul este socializat în a sesiza oportunităţile nelegitime), epistemologic şi axiologic (valori dominante ale culturii tradiţionale neadaptate societăţii postmoderne), educaţional (accesul restrâns sau autorestrângerea accesului la cunoaştere, analfabetism, subşcolarizare).

Dimensiunea postmodernă, valorizând atât experienţa holocaustului cât şi pe cea a managementului conflictelor şi cooperării, a dat o nouă paradigmă - Interculturalismul ca dialog benefic într-o lume în care diferenţa este benefică. Interculturalitatea şi dialogul inter-cultural, în condiţiile respectului absolut al dreptului la identitate şi la menţinerea propriului patrimoniu cultural imaterial, constituie modalitatea de armonizare a societăţii privind pe de o parte necesitatea individului şi comunităţii etnice de a-şi proteja propriul şi pe de cealaltă parte necesitatea societăţii în ansamblu de a opera în cadre structural unitare ale construcţiei social politice. Unitatea în diversitate, sintagmă des folosită în domeniul protecţiei minorităţilor, semnifică dialogul intercultural şi interetnic.

Studii de simulare a comportamentului colectiv arată că există o mare probabilitate ca o minoritate a cărui procent este de până în 10% să sufere în timp o eroziune a propriilor fundamente culturale, până la a ajunge să se uniformizeze în masa majoritară, în timp ce o minoritate de 30% permite menţinerea acestei minorităţi (Sumedrea: 2003). Tocmai de aceea se impune ca protecţie a minorităţilor o strategie de dezvoltare regională. Toate provocările multiculturalismului şi intertextualităţii comunicării multietnice, fac necesară orientarea educaţiei spre interculturalitate, ca sferă a dialogului cultural, resursă pentru dezvoltarea comunităţilor

multiculturale.

"În cele peste 180 de ţări independente din lume există aproape 600 de comunităţi lingvistice şi peste 5000 de comunităţi etnice. Nu există ţară „absolut naţională", în care toată populaţia să vorbească aceeaşi limbă, să aibă aceeaşi origine etnică şi aceeaşi credinţă religioasă. Această diversitate „multiculturală" a generat de-a lungul istoriei universale permanente tensiuni, conflicte „locale" sau zonale şi chiar războaie civile sau regionale. Aceste fenomene constituie una dintre problemele centrale ale omenirii la început de mileniu, în plin proces de globalizare şi mondializare.

Istoria omenirii a experimentat până în prezent trei soluţii „de rezolvare" a problemei minorităţilor:

- asimilarea sau subordonarea celor puţini de către cei majoritari prin forţă sau prin mecanisme „de convingere"; exterminarea este soluţia extremă şi cea mai violentă;
- promovarea multiculturalismului şi a pluralismului social, asigurarea egalităţii în drepturi a tuturor cetăţenilor indiferent de criterii etnice, religioase sau de altă natură;
- în condiţii particulare, când nici una dintre soluţiile deja menţionate nu poate fi aplicată, se procedează la transferul de populaţie dintr-o zonă în alta sau la schimbul de populaţie între ţările vecine sau „beligerante".

Pentru cea mai mare parte a sociologilor şi a gânditorilor secolului al XIX-lea, acest concept de comunitate acoperă toate tipurile de relaţii caracterizate deopotrivă prin legături afective strânse, profunde şi durabile, dar în acelaşi timp printr-un angajament moral şi o adeziune comună la un grup; arhetipul, în acelaşi timp, simbolic şi istoric al comunităţii, este, bineînţeles, familia (Bawin 1996, apud Nacu 2003: 67-73).. Legătura individ societate, se face astfel printr-o mediere directă sau indirectă realizată de "comunitate". Comunitatea are rolul de transimţător al valorilor socialului către individ. "Forţa legăturilor comunitare este

pusă de regula în opoziție cu relațiile de tip noncomunitar, centrate pe individualitate, fondate pe concurență, pe conflict, utilitate sau consimțământ contractual”. Tönnies a fost cel care a fixat în 1887 această opoziție în termenii Gemeinschaft si Gesselschaft, la care ne raportăm cu toții astăzi, dar ea nu lipsește nici din lucrările altor sociologi din epocă, cum ar fi Comte, Simmel, Durkheim sau Le Play. Tönnies, urmărind obiectivul său de a formula categoriile fundamentale ale sociologiei, pune în opoziție doua entități esențiale și dihotomice: comunitatea și societatea; prima este caracterizată printr-o comuniune de valori, de reprezentări emoții și sentimente ale membrilor săi, iar cea de a doua se prezintă ca o simplă juxtapunere a indivizilor legați prin propriile interese. Legăturile dintre indivizi în cadrul comunității sunt implicite, ele cuprinzând valori și credințe comune, interdependență reciprocă, pe când în societate relațiile dintre indivizi sunt formale și explicite (apud Nacu 2003:67)..

F. Tönnies descrie mai multe tipuri de comunități:

- comunități spațiale sau geografice – bazate pe existența unui habitat comun și pe deținerea de proprietăți învecinate;
- comunități non-spațiale (mind communities) - comunități spirituale, bazate pe cooperare și acțiuni coordonate pentru atingerea unor scopuri comune, fără legătura cu spațiul geografic;
- al treilea tip de comunitate este cel de rudenie, care îi cuprinde pe toți cei care sunt rude de sânge; aceasta este sinonimă cu cea de familie extinsă sau de grup primar (Anderson apud Nacu 2003: 69).

Prin urmare, se poate spune că o comunitate este o populație atent delimitată, cu nevoi și interese comune, care poate ocupa sau nu un spațiu fizic comun, și care este organizată și angajată în activități care au drept scop satisfacerea nevoilor comune ale membrilor săi (2003:69). Comunitatea etnică este definită ca un grup de persoane, care trăind într-o țară dată, sau localitate, având o origine etnică, religie, limbă și tradiții proprii și unită de această

identitate de etnie, limbă şi tradiţii într-un sentiment de solidaritate, în scopul prezervării propriilor tradiţii, menţinerii formei de cult, asigurării instruirii şi creşterii copiilor, în concordanţă cu spiritul şi tradiţiile etniei lor şi al ajutorului reciproc între membrii săi (Standarde 2004). M. J. Deschenes propunea următoarea definiţie: „termenul de minoritate desemnează un grup numeric inferior restului populaţiei unui stat, ai cărui membrii au caracteristici etnice religioase sau lingvistice diferite de cele ale restului populaţiei şi sunt animaţi de voinţa de a-şi păstra cultura, tradiţiile, religia sau limba (1985)". Andrew Lundanyi (Standarde 2004) şi Coaliţia Maghiarilor din SUA observa că "majoritatea grupurilor etnice sunt o consecinţă a emigrării dintr-o parte în alta a lumii (de exemplu armenii în România) în timp ce comunităţile naţionale sunt o consecinţă a schimbării graniţelor şi nu a emigrării sau imigrării". Claudiu Popescu face distincţia între minorităţi naţionale şi minorităţi etnice după cum există sau nu un alt stat în care membrii respectivei etnii sunt majoritari. Din punctul de vedere al protecţiei drepturilor specifice nici legislaţia internă a României şi nici cea internaţională nu face distincţie între cele două categorii.

Protecţia minorităţilor a devenit – consideră Vasile Miftode - o adevărată ideologie care, ca orice ideologie, promovează o mişcare socială corespunzătoare (celebre sunt, în acest sens, mişcările pentru drepturi civice ale negrilor din SUA, din anii '50-'60, destul de violente în timpul preşedinţiei lui Kennedy). Au fost lansate ipoteze şi concepte noi:

- statut special (al minoritarului în raport cu „majoritatea" sau cu individul care făcea parte din majoritate);
- tratament specific (în sensul protecţiei ...) acordat minorităţii în raporturile cu majoritatea;
- derogări normative în favoarea grupurilor defavorizate;
- în fine, discriminare pozitivă, care sintetizează elementele precedente şi care este deja practicată în

> România, în manieră legitimă (educație, profesionalizare ...) sau ilegitimă (în domeniul legislativ, punitiv, în cazul infractorilor etc (2003:8).

Necesitatea unui "Sistem Universal" de protecție a drepturilor minorităților etnice devenea din ce în ce mai clară, şi aceasta s-a realizat integrat în sistemul general de protecție a drepturilor omului. Carta ONU şi documentele care au urmat, inclusive Declarația Universală a Drepturilor Omului, (10.12.1948) instituie sistemul universal al protecției drepturilor omului (cel care se realizează în baza tratatelor încheiate în sistemul Națiunilor Unite). Drepturile minorităților etnice sunt abordate într-o perspectivă generală a egalității în drepturi, fără deosebire de rasă, sex, limbă, religie sau origine. Unul dintre tratatele cele mai importante în cadrul Sistemului Universal al Protecției drepturilor Omului îl constituie Pactul Internațional cu privire la Drepturile Civile şi Politice"(adoptat 16.12.1966). "În acele state în care există minorități etnice, religioase sau lingvistice, persoanele aparținând acestor minorități nu pot fi lipsite de dreptul de a avea, în comun cu ceilalți membri ai grupului lor, propria viață culturală, de a profesa şi practica propria religie sau de a folosi propria lor limbă" (1963).

La nivel European distingem două nivele specifice de protecție a drepturilor omului şi inclusiv a drepturilor persoanelor aparținând minorităților etnice: în Sistemul Consiliului Europei, şi în Sistemul Uniunii Europene (Năstase, 1998)".

În Sistemul Consiliului Europei avem Convenția Europeană pentru Apărarea Drepturilor Omului şi a Libertăților Fundamentale, toate celelalte tratate regionale referindu-se la aceasta. Protecția drepturilor minorităților etnice este văzută şi în această situație de pe poziția garantării drepturilor persoanelor aparținând minorităților naționale în sistemul general de protecție a drepturilor omului (şi nu prin drepturi colective). În memorandumul explicativ la Recomandarea 1201 al Adunării Parlamentare a Consiliului Europei din 19 ianuarie 1993 se arată că "definiția drepturilor minorităților naționale, garantarea lor efectivă la nivel internațional au devenit o

obligaţie inevitabilă a comunităţii internaţionale". Acest instrument specific de protecţie a drepturilor persoanelor aparţinând comunităţilor etnice existent la ora actuală în Sistemul Consiliului Europei îl constituie Convenţia Cadru pentru protecţia Minorităţilor Naţionale adoptată la 10.11.1994. de către Comitetul Miniştrilor al Consiliului Europei. În articolul 1. se constată că protecţia minorităţilor naţionale şi a drepturilor şi libertăţilor persoanelor aparţinând minorităţilor naţionale face parte din protecţia internaţională a drepturilor omului şi al libertăţilor fundamental. Sursele de inspiraţie pentru conţinutul Convenţiei cadru sunt Convenţia Europeană pentru Apărarea Drepturilor Omului şi a Libertăţilor Fundamentale, instrumentele ONU şi CSCE, Carta Europeană a limbilor regionale sau minoritare.

În raportul explicativ cu privire la Convenţia Cadru autorii precizează că "nu implică recunoaşterea nici unui drept colectiv" faţă de articolul 1 care precizează că "articolul face referire la protecţia minorităţilor naţionale ca atare şi la protecţia drepturilor şi libertăţilor persoanelor aparţinând acestor minorităţi. Distincţia ca atare indică în viziunea lui Valentin Stan (1999) că nu s-a avut în vedere recunoaşterea drepturilor colective minorităţilor naţionale. Recomandarea 1201, ca document al Consiliului Europei la care Convenţia Cadru face referire la faptul că "Nimic din acest protocol nu poate fi înţeles ca limitând sau restrângând un drept individual al persoanelor aparţinând unei minorităţi naţionale sau un drept colectiv al unei minorităţi naţionale. Dacă s-ar fi adoptat Recomandarea 1201 şi ar fi fost transformată pur şi simplu într-un Protocol Adiţional la Convenţia Europeană a Drepturilor Omului, ţările membre ale Consiliului Europei ar fi fost puse într-o poziţie foarte delicată dacă ar fi refuzat să semneze şi ratifice acest protocol, care ar fi instituit protecţia drepturilor colective în domeniul protecţiei drepturilor minorităţilor naţionale. S-a preferat o Convenţie Cadru, care să facă referire la Recomandarea 1201, dar care să stipuleze că nu face nici un fel de referire la drepturi colective. Pe de altă parte în cuprinsul Convenţiei sunt stipulate expres reglementări cu caracter vădit de legiferare a unor drepturi

colective "Fiecare persoană aparţinând unei minorităţi naţionale va avea dreptul să folosească limba sa maternă în viaţa privată sau în public, atât oral cât şi în scris."(Conventi cadru: art 10). Fără a fi codificate ca atare, drepturile colective au fost incluse în Convenția Cadru, şi astfel s-a deschis calea pentru protecția drepturilor colective prin acorduri bilaterale între state, inclusiv măsuri legislative unilaterale. Cel de-al doilea domeniu în protecția drepturilor omului şi inclusiv al minorităților naționale îl constituie sistemul Uniunii Europene. Legislația europeană evită utilizarea conceptului de drepturi colective, preferându-se sintagma drepturi ale persoanelor aparţinând comunităților etnice. O asemenea paradigmă este susţinută şi la noi în ţară de reprezentanţi ai unor instituţii precum Avocatul Poporului[2]. Această paradigmă pleacă de la ideea conform căreia încălcarea drepturilor oricărei persoane este la fel de gravă, protecția drepturilor omului trebuie să se adreseze omului, individului particular, cu specificitățile sale proprii. Contextul integrării Euro-Atlantice a României pune problema unor noi raporturi de identitare minoritar-majoritar în contextul cetățeniei europene. Chiar raportarea la conceptul de minoritar poate fi un deserviciu, întrucât atrage o formă de autovulnerabilizare de tip cognitiv. Paradigma drepturilor şi garanțiilor colective, se bazează pe definirea comunității ca o entitate socială supra-individuală, căreia ar trebui să i se garanteze drepturi specifice, şi să se depună eforturi inclusiv prin măsuri afirmative, pentru menţinerea acestor drepturi. Acordarea drepturilor pe criterii etnice şi implicit a drepturilor colective nu este susținută de teoreticienii europeni. Roxana Prisacariu arată că adoptarea Cartei europene a limbilor regionale, sau minoritare în 1992 s-a realizat în baza principiilor promovării limbilor şi nu a minorităților lingvistice (2009:220).

[2] vezi luările de poziție ale reprezentantului instituției avocatul poporului, în cadrul seminarului Protecția complementară a drepturilor minorităților… desfăşurat la Bucureşti în data de 23 mai 2004.

Donald Young (apud Miftode 2003) arată în manieră constructivistă că o minoritate este „ceea ce oamenii etichetează drept ... minoritate“. L. Wirth (apud Miftode: 2003) este de părere că tratamentul discriminatoriu este o condiție definitorie pentru „grupul minoritar“. În acest sens, femeile constituie o „minoritate socială“ în măsura în care nu se bucură de drepturi egale cu bărbații, deși – în plan strict demografic – reprezintă peste 50% din populația globală. Putem vorbi, astfel, de o „minoritate majoritară“.

Întrebări şi teme de dezbatere filosofică:

1 Realizați o analiză a proverbului românesc “să moară capra vecinului” din perspectiva filosofiei mentalităților.

2 Prezentați mentalitatea uneia din următoarele noțiuni: americană, evreiască, rromă şi analizați elementele de stereotipie prezente în expunerea mentalității.

BIBLIOGRAFIE

. (1963) Pactul Internaţional cu privire la Drepturile Civile şi Politice, ONU .

. (2004) *Drepturile persoanelor aparţinand minorităţilor naţionale Standarde internaţionale.* Aspecte privind reglemetările interne ale Republicii Moldova sursa : internet www.ipp.md

Afloroaei, Ştefan, (1993), *Întâmplare şi destin*, Editura Institutul European, Iaşi.

Andrei, Petre, (1997), Prelegeri de Istoria filosofiei de la Kant la Schopenhauer, Editura Polirom, Bucureşti.

Antonescu, Mădălina Virginia (2005), Doctrina neomachiavellistică în contextul provocărilor globaliste, Editura Lumen, Iaşi.

Antonescu, Mădălina Virginia, (2006), *Identitatea europeană între Turnul Babel şi spiritualitatea creştin ortodoxă* în vol. Antonescu, Mădălina şi colaboratorii (2006) *Despre Europa*, Editura Lumen, Iaşi.

Aristotel, (1998), *Etica nicomahică,* Editura ştiinţifică şi Encicopedică, Bucureşti.

Aristotel, (2001), Politica, Editura Iri, Bucureşti.

Aristotel, (1999), Metafizica, Editura Iri Bucureşti.

Armeanu, David ( ) Introducere în Filosofie

Balahur, Doina (2001), *Fundamente socio-juridice ale probaţiunii*, Iaşi: Editura Bit.

Balahur, Doina (2001). *Fundamente socio-juridice ale probaţiunii* Iaşi : Editura Bit.

Balăşoiu, Raluca & Rusu, Horaţiu, (2003) *Identitate etnică şi patrimoniu cultural imaterial,* în Revista de Sociologie , anul I nr 1

Bandler & R.Grinder, J., (1975), *The structure of magic*, *Frogs Into Princess* Editura Science & Behavior Books Palo Alto, California, SUA.

Barrow, John D., (2006), *Mic tratat despre nimic,* Editura Tehnică Bucureşti.

Barrow, John D., Tipler, Frank, J (2006), *Principiul antropic cosmologic*, Editura Tehnică, Bucureşti.

Bawin, Legros B., Stassen J.F (1996) *Sociologie de la famille, Le lien familial sous questions*, De Boeck Université, Paris,

Biriş, Ioan, (1996), *Istorie şi cultură,* Editura Dacia, Cluj-Napoca.

Biriş, Ioan, (1999), *Aspecte logice ale totalităților*, în vol. : *Logică şi ontologie,* ,Editura Trei, Bucureşti.

Biru, Emanuela Carmen, (2004), *Constantin Noica în context european*, Editura Muşatinia, Roman.

Biru, Emanuela Carmen, (2006), *Constantin NOICA – Problema omului în lumea contemporană*, în – Antonescu, Mădălina (şi colaboratorii) (2006), *Despre Europa,* Editura Lumen, Iaşi.

Botezatu, Petre, (2002), *Cauzalitatea fizică şi panquantismul*, Editura Universitatea Al. I. Cuza, Iaşi.

Bradu, Oana, Sandu, Antonio (2009), *Perspective epistemice şi axiologice în supervizarea apreciativă* în Revista de cercetare şi intervenție socială, vol. 24/2009, Editura Lumen Iaşi.

Bourdieu, Pierre, (1977), *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge University Press.

Burlacu, Mioara (2008), *Suport Curs Formatori,* Centrul de formare 10+.

Bujor, Ramona, (2008), *Sartre Un filosof al libertății umane*, Editura Lumen, Iaşi.

Bujor, Ramona, (2009), Depăşirea fenomenologiei clasice în filosofia creştiă contemporană, Editura Lumen, Iaşi.

Codoban, Aurel (2008), *Filosofie,* Semestrul I, Universitatea Babeş Bolyoi Cluj- Napoca, Facultatea de Psihologie Ştiințele Educației Cluj.

Celmare, Ştefan, (1993), *Perspective epistemologice*, Editura Universității "Al. I. Cuza", Iaşi.

Celmare, Ștefan, (1996), *Studii de teoria cunoașterii* Editura Universității „Al. I. Cuza", Iaşi.

Celmare, Ștefan, (1996), *Studii de teoria cunoașterii* Editura Universității „Al. I. Cuza", Iaşi.

Celmare, Ştefan, (2006), *Studii de filosofie*, Editura Junimea, Iaşi.

Celmare, Ştefan, (2006), *Studii de filosofie*, Editura Junimea, Iaşi.

Centrul European de Resurse şi Consultanţă (2004) *Managementul Riscului. Manualul cursantului,* Iaşi

Ciucă Valerius, (1998), *Sociologi juridică generală,* Editura Sanvialy.

Ciulei, Tomiţă, (2009), *Mic tratat de gnoseologie*, Editura Lumen, Iaşi.

Codoban, Aurel (2009), *Filosofie. Curs pentru învăţământ a distanţă*. Universitatea Babeş-Bolyai, Facultatea de Pshologie şi Ştiinţele Educaţiei. Cluj Napoca.

Codreanu, Theodor, (2005), *Transmodernismul*, Editura Junimea, Iaşi.

Cojocaru Marian, (2003) *Elaborarea proiectelor*, Editura Expert Projects, Iaşi, reeditare Lmen 2004- ediţie online.

Cojocaru, Daniela, (2008), *Copilăria şi construcţia parentalităţii*, Editura Polirom, Iaşi.

Cojocaru, Marian, Sandu Antonio, Miftode Vasile, Nacu Daniela, (2002) *Dezvoltarea comunităţilor etno-culturale* Editura Expert Projects 2004, Lumen

Cojocaru, Ştefan, (2005), Metode appreciative în asistenţa socială. Ancheta apreciativă, supervizarea, managementul de caz, Editura Polirom, Iaşi.

Cojocaru, Ştefan, (2006), *Proiectul de intervenţie în asistenţa socială*, Editura Polirom, Iaşi.

Coraş, Leontin (2008), *Sancţiuni penale alternative la pedeapsa închisorii,* Teză de Doctorat, Universitatea Bucureşti.

Creţu, Gabriela (2009), *Urăsc realismul politic*, Editura Lumen, Iaşi.

Creţu, Gabriela, (2004), *Discursul lui Foucault*, Editura Cronica, Iaşi.

Cristea, Alin, (2005), *Etica postmodernă. Paradoxuri. Antinomii.* Echivocuri în Revista Perspective.

Culianu, Ioan Petru, (1994), *Eros şi magie în Renaştere 1484*, Editura Nemira, Bucureşti.

Dahl, Robert (2002), *Democrația și criticii ei*, Editura Institutului European, Iași,

Daniela Nacu (2003) *Focus grupul tehnică utilizată în cercetarea comunităților etnice,* în volumul Vasile Miftode, Ștefan Cojocaru, Daniela Nacu, Antonio Sandu *Dezvoltarea Comunităților etno-culturale*, Expert Projects, Iași.

De Beavoir, Simone, (1998), *Al doilea sex*, Editura Univers, București.

Derrida, Jaques, (1997), *Diseminarea*, Editura Univers Enciclopedic, București.

Derrida, Jaques, (2001), *Writing and Difference*, Editura Routlege, U.K.

Descartes, Rene, (2003), *Discurs asupra metodei*, Editura Mondero, București.

Deschenes M J (1985), Studiul prezentat Comisiei pentru Drepturile Omului , București.

Deussen, Paul, (1994), *Filosofia Upanișadelor*, Editura Tehnică, București.

Deutsch, David, (2006), *Textura realității,* Editura Humanitas, București.

Dima, Teodor, (1994), *Explicație și înțelegere*, (vol.II), Editura Graphix, Iași.

Dougherty, Jude, (2005), *Phenomenology as Ancilla theologiae,* în *Angelicum,* Angelicum University Press, Roma, Italia.

Drîmba, Ovidiu (1984), *Istoria culturii și civilizației*, vol.I, Editura Științifică și Enciclopedică, București

Dumitriu, Anton, (1986), *Eseuri*, Editura Eminescu, București.

Dumitriu, Anton, (1991), *Retrospective*, Editura Tehnică, București.

Dumitriu, Anton (1986), Eseuri. Știință și cunoaștere, Aletheia, Cartea întâlnirilor admirabile, Editura Eminescu, București.

Dima, Teodor (1994), *Explicație și înțelegere*, Editura Graphix, Iași.

Dunca, Isadora (2009), *Politică și metapolitică la Platon,* Editura Lumen, Iași.

Duţu, Alexandru, (1979), *Modele, imagini, privelişti*, Dacia, Cluj.

Duţu, Alexandru, (1999), Ideea de Europa şi evoluţia conştiinţei europene, All, Bucureşti.

Einstein, Albert, (2005), *Cum văd eu lumea*, Editura Humanitas, Bucureşti.

Eliade Mircea, (1992), *Sacrul şi profanul,* Editura Humanitas, Bucureşti.

Eliade, Mircea, (1988), *Istoria credinţelor şi ideilor religioase*, vol. II, III, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti.

Eliade, Mircea, (1991), *Drumul spre Centru*, Editura Univers, Bucureşti.

Eliade, Mircea, (1992), *Patanjali şi yoga*, Editura Humanitas, Bucureşti.

Eliade, Mircea, (1993), *Morfologia religiilor Prolegomene*, Editura Jurnalul literar, Bucureşti.

Eliade, Mircea, (1994), *Yoga-Nemurire şi libertate*, Editura Humanitas, Bucureşti.

Eliade, Mircea, (2005), *Tratat de istoria religiilor,* Editura Humanitas, Bucureşti.

Ervin Goffman, (1963) *Stigma, Notes on the Management of Spoiled Identity,* Englewood Cliffs, N.J Prentice Hall.

Feynman, Richard, (2006), *Despre caracterul legilor fizicii*, Editura Pergament, Bucureşti.

Flonta, Mircea, (1997), *Perspectivă filosofică şi raţiune ştiinţifică,* Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti.

Fotopoulos, Takis (2009), D*emocraţia directă şi democraţtia economică in Atena antica şi semnificţtiile sale azi* / Direct and Economic Democracy in Ancient Athens and its Significance Today, consultată online la adresa http://www.democracynature.org/vol1/fotopoulos_athens.htm

Foucoult, Michel, (1995), *A supraveghea şi a pedepsi*, Ed. Humanitas, Bucureşti.

Gadamer, Hans-Georg (2001), *Adevăr şi metodă*, Editura Teora, Bucureşti.

Gavriluţă, Nicu, (2006), Mişcări religioase orientale. O

perspectivă socio antropologică asupra globalizării practicilor yoga, Editura Provopress, Cluj Napoca.

Gergen, Kenneth, (2005), *Social Construction in Context*, Sage Publications, Londra, Marea Britanie.

Giorgiu, Grigore, (2008), *Filosofia culturii*, Curs Şcoala Naţională de Studii Politice şi Administrative.

Ghideanu, Tudor, (1999), *Ekpirosis sau Posesia focului*, Editura Institutului Naţional pentru Societatea şi Cultura Română, Bucureşti.

Ghideanu, Tudor, (2003), *Kant şi postmodernismul*, în vol. Ghideanu, Tudor (coord.), (2003), *Integrare europeană prin educaţie multiculturală,* Editura Lumen, Iaşi.

Grădinaru, Mihail, (1992), Compendiu Metafizic. Fundamentele onto-deontice ale ciberneticii generale, Editura Septentrion, Iaşi.

Grof, Stanislav, (1985), *Beyond the brain, Birth, Death and Transcendence in Psychotherapy*, State University of New York Press, SUA.

Grof, Stanislav, (1988), The adventure of self-discovery, Dimensions of consciousness and New Perspectives in Psychoterapy and Inner Exploration, State University of New York Press.

Grof, Stanislav, (2005), Psihologia viitorului. Lecţii din cercetarea modernă asupra conştiinţei, Editura Elena Francisc Publishing.

Grof, Stanislav, (2006), Jocul cosmic. Naştere, sex şi moarte: Legătura cosmică, Editura Antet, Bucureşti.

Gulian, C.I., (1990), *Descartes şi dezalienarea spirituală* în vol. Gulian, C.I şi colaboratorii, (1990), *Descartes şi spiritul ştiinţific modern*, Editura Academiei Române, Bucureşti.

Gutrhrie W.H (1999), *Sofiştii*, Editura Humanitas, Bucureşti.

Hawking, Stephan W., (1994), *Scurtă istorie a timpului,* Editura Humanitas, Bucureşti.

Hawking, Stephen, (2005), *Visul lui Einstein şi alte eseuri*, Editura Humanitas, Bucureşti.

Hawking, Stephen, (2006), *Universul într-o coajă de nucă,* Editura Humanitas, Bucureşti.

Hegel, G.W.F., (2000), *Fenomenologia Spiritului*, Editura Iri, Bucureşti.

Heidegger, Martin, (1988), *Scrisoare despre umanism*, în vol. Heidegger, Martin *Repere pe drumul gândirii,* Editura Politică, Bucureşti.

Heidegger, Martin, (2003) *Ființă şi timp,* Editura Humanitas, Bucureşti.

Heidegger, Martin, (1995) *Originea operei de artă,* Editura Humanitas, Bucureşti.

Herseni, Traian (1982), *Sociologie,* Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti.

Huzum, Eugen, (2002), *Postmodernitate – postmodernism: distincţii necesare*, în: Revista *Ekpirosis* nr. 1 nov. 2002, Editura Lumen, Iaşi.

Ioan, Petru, (2000), *Ştefan Lupaşcu şi cele trei logici*, Editura Fundaţiei "Ştefan Lupaşcu", Iaşi.

Ionescu, Nae, (1991), *Curs de metafizică*, Editura Humanitas, Bucureşti.

Kant, Immanuel, (1994), *Critica rațiunii pure*, Editura Iri, Bucureşti.

Knight, Sue, (2004), *Tehnicile programării neuro-lingvistice,* Editura Curtea Veche, Bucureşti.

Kant, Immanuel, (1969), *Critica rațiunii pure*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti.

Kuhn, Thomas, (1999), *Structura revoluțiilor ştiinţifice*, Editura Humanitas, Bucureşti.

Leih, Gregory, (1988), *Toward a Constitutional Hermeneutics* in *American Journal of Political Science*, vol. 32, no.2 editat de Midwest Political Science, Association.

Lewis, David, (2006), *Despre pluralitatea lumilor*, EdituraTehnică, Bucureşti.

Lojkine, Jean (2009) Karl Marx în Ferreol Gilles, *Istoria gândirii sociologice. Marii clasici*, Editura Institutului European Iaşi.

Lucaci, Florea, (2005), *Presupoziţii biblice. Interpretări logico–filosofice*, Editura Eikon, Cluj–Napoca.

Machiavelli Niccolo (1960) Principele. Studiu introductiv,

traducere si note de Nina Facon, Editura Ştiintifica, Bucuresti.

Mango, Cyril, (2000), *Sfântul în Omul bizantin*, Polirom, Iaşi.

Marinescu, Marina, (2000), *Drumuri şi călători în Balcani*, Fundaţia Culturală Română, Bucureşti.

McLean, Iain, (2001), *Dicţionar Oxford de Politică*, Editura Univers Enciclopedic, Bucureşti.

Mesure, Sylvie (2009), Auguste Comte în vol.Ferreol, Gilles (coordinator 2009), *Istoria gândirii sociologice*. Marii clasici, Editura Institutului European Iaşi.

Miftode, Vasile (1995), *Metodologia sociologică,* Editura Porto Franco, Galaţi.

Miftode, Vasile, (coord), (2002), Populaţii vulnerabile şi fenomene de automarginalizare, Ed Lumen, Iaşi.

Miftode, Vasile, Cojocaru Ştefan, Nacu Daniela, Sandu Antonio, (2003) *Dezvoltarea comunităţilor etno-culturale*, Ed Expert Projects, Iaşi.

Molcuţ, Emil (2005), *Drept privat român*, Editura Universul Juridic, Bucureşti.

Momoc, Antonio, (2009), *Politologie generală*, Editura Universităţii din Bucureşti, Bucureşti.

Morkuniene, Jurate, (2004), *Social Philosophy : Paradigm of Contemporary Thinking* Editet deThe Council for Research in Values and Philosophy Washington SUA.

Musca, Vasile Baumagarten Alexander (2006), *Filosofia politica a lui Platon* , Editura Polirom, Iaşi.

Muscă, Vasile (2002), *Introducere în filosofia lui Platon,* Editura Polirom, Iaşi.

Muthu, Mircea, (2002), *Homo Balcanicus,* în Revista Echinox, nr 3 -2002 (CEOL).

Năstase, Adrian (1998) Drepturile persoanelor aparţinand minorităţilor naţionale vol I-IV, Bucureşti 1998.

Nedu, Ovidiu Crişan, (2006), *Comentarii la Aitareya Upanişad*, în vol. Nedu, Ovidiu Crişan, (traducător şi comentator), (2006), *Upanişad*, Editura Herald, Bucureşti.

Nicolescu, Basarab, (1995), *L Homme et le sens de l Univers Essai sur Jakob Boehme*, Edition Philippe Le Baud, Paris, Franţa.

Nicolescu, Basarab, (2006), *De la postmodernitate la cosmodernitate – O perspectivă transdisciplinară* în Revista *Steaua* (2006) nr.10-11, octombrie-noiembrie, Cluj-Napoca.

Nietzsche, Friederich, (1998), *Naşterea filosofiei în epoca tragediei greceşti*, Editura Dacia, Cluj.

Noica, Constantin, (1993), *Modelul Cultural european,* Editura Humanitas, Bucureşti.

Noica, Constantin, (1996), *Douăzeci şi şapte de trepte ale Realului*, Editura Humanitas, Bucureşti.

Noica, Constantin, (1998), *Echilibru Spiritual* – Studii şi eseuri, Humanitas, Bucureşti.

Otto, Rudolf, (1992), *Sacrul*, Editura Dacia, Cluj-Napoca.

Pais, Abraham, (2000), Niels Bohr -Omul şi epoca, în fizică, politică şi filosofie, Editura Tehnică, Bucureşti.

Paracostea, Victor, (1996), *Balcanologia în Sud-estul şi Contextul European*, Buletin VI, Institutul de Studii Sud-Est Europene, Bucureşti.

Pârvu, Ilie, (1977), *Existenţă şi realitate în ştiinţă şi filosofie*, Editura Politică, Bucureşti.

Pârvu, Ilie, (1990), *Arhitectura existenţei*, vol I, Editura Humanitas, Bucureşti.

Platon (1986), *Republica*, în Opere vol IV, Editura Ştiinţifică, Bucureşti.

Petrovici, Ion, (1992), *Introducere în metafizică*, Editura Agora, Iaşi.

Petre, Ioana, (2009), Machiavelli And The Legitimization of Realism in International Relations, Editura Lumen, Iaşi.

Platon (1999), *Legile,* Editura IRI, Bucureşti

Platon, (1968), *Dialoguri*, Editura pentru Literatură Universală Bucureşti.

Popper, Karl, (1967), *Quantum Mechanics Withont The Observer* in Bunge, Marioa (1967), *Quantum Theory and Reality*, Editura Sprimger, New York, SUA.

Popper, Karl, (1993), Societatea deschisă şi duşmanii ei, Vol I Vraja lui Platon, Editura Humanitas, Bucureşti.

Popper, Karl, (1998), *Mitul contextului*, Editura Trei Bucureşti.

Popper, Karl, (1993), Societatea deschisă şi duşmanii ei, vol.II Epoca marilor profeţiiHegel şi Marx, Editura Humanitas, Bucureşti.

Pseudo Areopagitul Dionisie, (1993), *Despre Numele divine. Teologia mistică*, Editura Institutul European, Iaşi.

Preoteasa, Ana Maria, (2009), *Cercetarea politicilor sociale. Aspecte metodologice*, Editura Lumen, Iaşi.

Rauscher, Frederick, (2008), *Kant s Social and Political Philosophy* în Zalta Edward (editor), 2008, Stanford Encylopedia of philosophy-

Râmbu, Nicolae, (2001), *Romantismul filosofic german*, Editura Polirom, Iaşi.

Ray, Paul H., *The Rise of Integral Cullture* în Revista *Noetic Sciences Review* Nr.37, SUA, consultată online la adresa: Noltic.org/Pualications/Revew/issUE37/R37_Ray.html.

Revol, Rene, (2009), *Montesquieu* în Ferreol Gilles, *Istoria gândirii sociologice. Marii clasici*, Editura Institutului European Iaşi.

Rogers, Carl, (1966), *Le developpement de la personne,* Editura Dunord, Paris.

Rorty, Richard, (2000), *Pragmatism şi filosofie post nietzscheană*, vol. 2, Editura Univers, Bucureşti.

Rotilă, Viorel, (2009), Tragicul în filosofia existenţialistă franceză, Editura Lumen, Iaşi

Rousseau, Jean Jaques, (2008), *Despre contractul social,* Editura Nemira, Bucureşti.

Rughiniş, Cosima, (2007), *Explicaţia sociologică*, Editura Polirom, Iaşi.

Scripcaru, Gheorghe; Ciucă, Valeriu, Scripcaru, Călin, (2005), *Psihanaliză şi hermeneutică juridică,* Editura Fundaţiei AXIS. Iaşi.

Sandu, Antonio, (2007), *Eseuri de metafizică cuantică*, Lumen, Iaşi.

Sandu, Antonio, & Bradu, Oana, (2009), *De la mentalitatea balcanică la homo europeus*, în Revista Românească pentru Educaţie

Multidimensională, Editura Lumen, Iaşi.
Sandu, Antonio, (2003), *Sexul pe internet – formă de virtualizare a spaţiului social* în *Revista de Cercetare şi Intervenţie Socială*, vol. 14, editori Universitatea „AL.I.Cuza”, Iaşi, Departamentul de Sociologie şi Asistenţă Socială şi Holt România, Editura Lumen, Iaşi.
Sandu, Antonio, (2005), *Tehnici în Asistenţa Socială*, Editura Lumen, Iaşi.
Sandu, Antonio, (2006), *Interferenţe Spirituale post moderne*, Editura Lumen, Iaşi.
Sandu, Antonio, (2006), în *Orientări transmoderne în abordarea realităţii socio-religioase* în: *Revista de Cercetare şi Intervenţie Socială*, vol 14, editori Universitatea „AL.I.Cuza”, Iaşi, Departamentul de Sociologie şi Asistenţă Socială şi Holt România, Editura Lumen, Iaşi.
Sandu, Antonio, (2006), *Postmodernitate şi libertate,* în: Revista de cultură, *Ekpirosis*, Editura Lumen, Iaşi.
Sandu, Antonio, (2009), Tehnici afirmativ-apreciative în dezvoltarea organizaţională. O sociopedagogie a succesului, Editura Lumen, Iaşi.
Sandu, Antonio, Bradu, Oana, (2009), *Metode aprecitive în marketingul social*, comunicare susţintă la Simpozionul Internaţional *Particularităţi ale fenomenologiei sociale şi politice în lumea contemporană*, Universitatea Valahia, Târgovişte, iunie 2009, Precedings publicat la Editura Hamangiu Bucureşti.
Sandu, Antonio, (2006), Modele de Univers în Sandu, Antonio, coordonator (2006), Cercetări multidimensionale în ştiinţele umaniste, Editura Lumen, Iaşi.
Sandu, Antonio, (2006), *Spiritul ştiinţific dimensiune definitorie a modelului cultural european*, în Antonescu Mădălina şi colaboratorii, (2006), în *Despre Europa*, Editura Lumen, Iaşi.
Sartre, Jean-Paul, (2004), *Fiinţa şi neantul*, Editura Paralela 45, Piteşti.
Sartre, Jean-Paul (1943), *L Etre et le Neant*, Editura Gallimart, Paris.
Sălăvăstru, Constantin, (1997), *Antionomiile receptivităţii*, Editura Didactică şi Pedagogică, Bucureşti.
Scripcaru, Gheorghe, Ciucă, Valerius, Scripcaru, Călin,

(2005), *Psihanaliza hermeneutică, juridică. O pledoarie pentru iubirea necondiționată*, Editura Fundației AXIS, Iași.

Sebbeok, Thomas (2002), *Semnele: O introducere în semiotică*, Editura Humanitas, București.

Silion, Bogdan George, (2002), *Ființă și limbaj*, în: Revista *Ekpirosis* nr. 1, Editura Lumen, Iași.

Smith, Anthony D. (1991) *Mythes and Memories of the Nation*, Oxford University Press.

Smolin, Lee, (2006), *Spațiu, Timp, Univers*, Editura Humanitas, București.

Spinei, Angela, (2006), Teorii ale categorizării lumii și practici ale comunicării, Editura Lumen, Iași.

Stan, Gerard, (2004), *Ordinea naturii și legile științei*, Editura Universității "A.I.Cuza", Iași.

Stan, Gerard, (2009), *Filosofie,* Curs Facultatea de Filosofie și Științe Social Politice, Universitatea Al. I.Cuza Iași, (consultat onlin la adresa: http://www.scribd.com/doc/21791369/Filosofie-Curs

Sumedrea, Alin Gilbert (2003) Simularea comportamentului colectiv pornind de la teoria impactului social. Probleme cantitative și calitative În Revista de Sociologie nr 1 /2003

Surlea, Cosmina-Florentina (2007), Jocurile de limbaj ale lui Ludwig Wittgenstein – O explicație a comunicării intra și interpersonale, Editura Lumen, Iași.

Tita-Mircea, Claudia, 2000, *Postfață la Omul bizantin*, vol. Coordonat de Guglielmo Cavallo, Polirom, Iași.

Todorova, Maria, 2000, *Balcanii și balcanismul*, Humanitas, București.

Toffler, Alvin, (2000), *Șocul viitorului*, Editura Antet, București.

Tucci, Giuseppe, (1995), Teoria și practica mandalei cu referire specială la psihologia modernă a adâncurilor, Editura Humanitas, București.

Valentin Stan (1999) *România și eșecul campaniei pentru Vest",* Ed Universității București.

Vattimo, Giani, (1993), *Sfârșitul modernității*, Editura Pontica, Constanța.

Voinescu, Patricia, (2007), *Platon – Teoria reamintirii*, Editura Lumen, Iaşi.

Vrabie, Genoveva (1999), *Drept constituţional şi instituţii politice. Vol I*; Editura Cugetarea, Iaşi.

Vitsaxis,Vasilis, (1992), *Platon şi Upanişadele*, Editura Moldova, Iaşi.

Weber, Max, (1993), *Etica protestantă şi spiritul capitalismului*, Editura Humanitas, Bucureşti.

Weber, Max, (1993), *Etica protestantă şi spiritul capitalismului*, Editura Humanitas, Bucureşti.

Weber, Max, (1992), *Politica, o vocaţie şi o profesie*, Editura Anima, Bucureşti.

Wigner, Ep., (1967), *Symmetries and Reflections,* Indiana University Blomington, Indiana, SUA.

Wittgenstein, Ludwig, (1953), *Philosophical Investigations*, Editura Blackwell, Oxford, U.K.

Wittgenstein, Ludwig, (1991), *Tractatul logico philosophicus*, Editura Humanitas, Bucureşti.

Wurtz, Bruno, (1992), *New Age*, Editura de Vest, Timişoara.

Zajonc, Arthur, (2006), *Noua fizică şi cosmologie. Dialoguri cu Dalai Lama*, Editura Tehnică, Bucureşti.

PROIECT PENTRU UMK

Virtualizarea spațiului social. Perspective construcționiste asupra fenomenuluiglobalizării

Capitol 7 Prezentarea proiectului

7.1 Importanța și relevanța conținutului științific :

Impactul tehnologiilor comunicaționale, cu precădere a ritemetului este în măsură să genereze mutații paradigmatice cu efecte globalizante în toate domeniile menționate.

Vom prezenta câteva din aceste domenii cercetarea urmărind să creioneze oportunitățile și factorii de risc pentru societate cu precădere pentru cea românească apărute ca rezultate emergente ale globalizării comunicării. Prin virtualizarea spațiului social înțelegem construcția unui nou Univers Comunicațional în spațiul virtual și transferarea către acesta a unor interacțiuni sociale cu caracter globalizant. Interacțiunea educațională constituie un astfel de model, sistemele de « virtual learning » putând fi considerate o oportunitate de învățare, dar și un risc în ceea ce privește calitatea programelor academice realizate prin sistemele de « masterate online » sau chiar « Universități virtuale ».

Virtualizarea spațiului social modifică habitusuri comportamentale, de exemplu în sfera relațiilor conjugale. Siteurile de « dating online » sunt astfel de exemplu, de modificarea comportamentului proactiv în căutarea unui partener de cuplu prin acceptarea unui « matching » pasiv urmat uneori de ipostaze de « sex virtual ». De la practicile sexului virtual aflate într-o situație de anomie cercetarea se va îndrepta către globalizarea criminalității informatice și spațiu virtual ca spațiu social a unor noi forme de crimă organizată. Nu În în ultimul rând avem în vedere modificarea dimensiunii creativității prin formele de « creativitate colaborativă ».

Ideea specifică modernității cu privire la importanța originalității în actul de creație suferă transformări mai mult o socializare a creației. Filosofia creativității colaborative generează « rețele sociale virtuale » bloggul, precum și alte forme de rețele de socializare online, devin prioritare în fața formelor clasice de

comunicare în masă. Nu în ultimul rând astfel de transformări crează noi viziuni în sfera politicii, relațiilor publice şi afacerilor a promovării ştiinței etc. Construcționismul se constituie într-un curent filosofic şi sociologic derivat de către Gergen din filosofia post modernă a lui Derrida şi care consideră în maniera constructivismului clasic, că realitatea socială este rezultatul unei permanente negocieri a interpretărilor între actorii sociali. Spre deosebire de constructivism, construcționismul radicalizează teoria constructului social asupra realității afirmându-şi deplinul antirealism. Realitatea socială nu este doar un construct provenit din negocierea interpretărilor, ci este, multiplă putându-se crea astfel de constructe diferite pentru aceeaşi realitate socială care să funcționeze simultan.

Abordarea construcționistă a fost deja aplicată în crearea unor medii virtualizante cum este platforma Moodle pentru învățământul la distanță în sistem electronic.